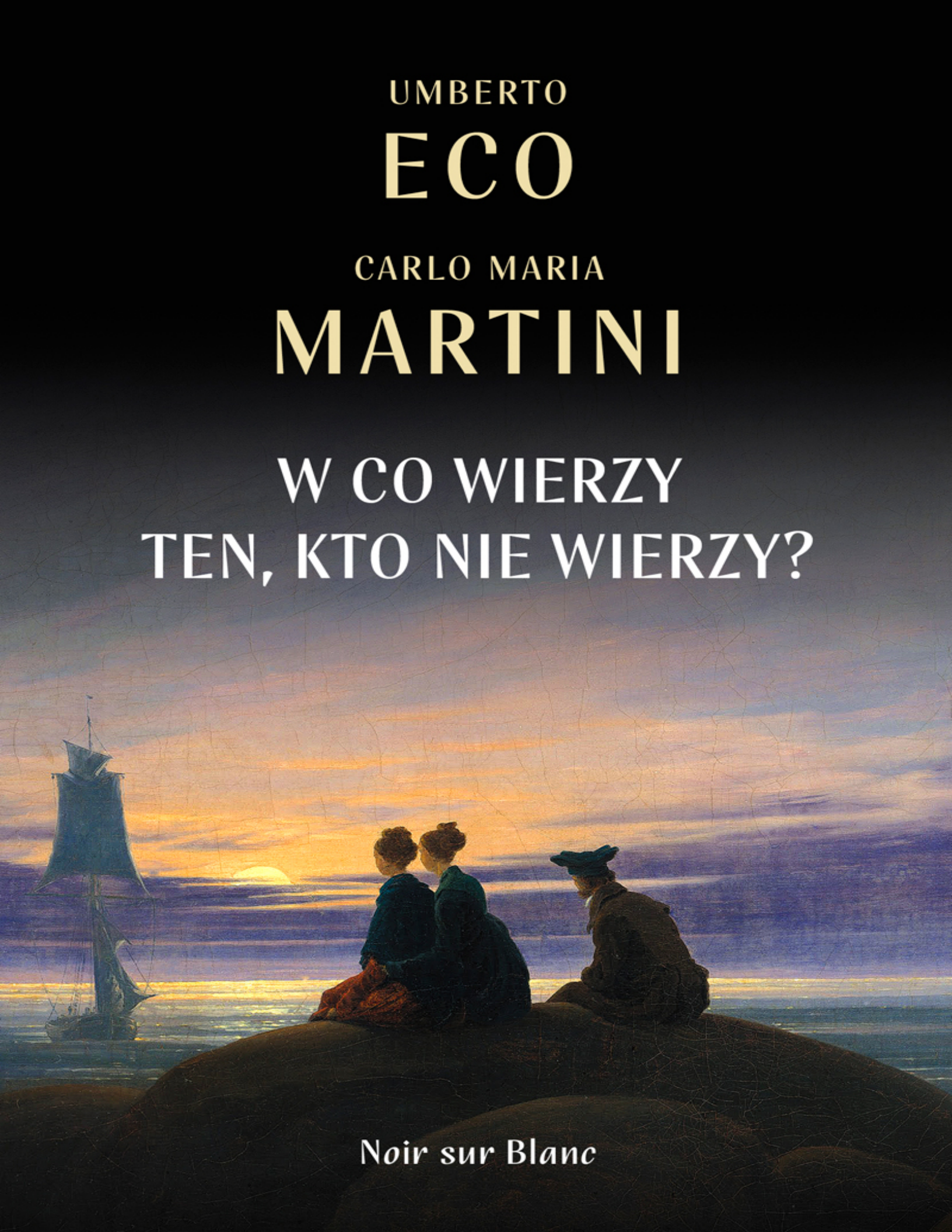
UMBERTO
ECO

CARLO MARIA
MARTINI

W CO WIERZY TEN, KTO NIE WIERZY?



Noir sur Blanc

UMBERTO ECO
CARLO MARIA MARTINI

W CO WIERZY TEN, KTO NIE WIERZY?

DIALOG EPISTOLARNY

Przełożył
Ireneusz Kania

NOIR SUR BLANC

Spis treści

Karta redakcyjna

Od wydawcy

Umberto Eco: Laicka obsesja nowej Apokalipsy

Carlo Maria Martini: Nadzieja koniec przekształca w „cel”

Umberto Eco: Kiedy rozpoczyna się życie człowieka?

Carlo Maria Martini: Życie ludzkie uczestniczy w życiu Boga

Umberto Eco: Mężczyźni i kobiety według Kościoła

Carlo Maria Martini: Kościół nie jest od spełniania oczekiwań, lecz od sprawowania misteriów

Carlo Maria Martini: Gdzie laik znajduje światło dobra?

Umberto Eco: Gdy na scenę wkracza ten inny, rodzi się etyka

Tytuł oryginału: IN COSA CREDE CHI NON CREDE?

Korekta: BEATA WYRZYKOWSKA, JANINA ZGRZEMBSKA
Projekt okładki: WITOLD SIEMASZKIEWICZ
Na okładce wykorzystano obraz Caspara Davida Friedricha *Wschód księżyca nad morzem* (1822), Alte Nationalgalerie Berlin/Wikimedia Commons
Skład i łamanie: PLUS 2 Witold Kuśmierczyk

Copyright © Bompiani/RCS Libri S.p.A. – Milan, 2014
For the Polish edition
Copyright © 2018, Noir sur Blanc, Warszawa

ISBN 978-83-7392-641-7

Oficyna Literacka Noir sur Blanc Sp. z o.o.
ul. Frascati 18, 00-483 Warszawa
e-mail: nsb@wl.net.pl
księgarnia internetowa: www.noirsurblanc.pl

Konwersja: eLitera s.c.

Od wydawcy

Na początku roku 1995 Ferdinando Adornato, który kierował wówczas periodykiem „Liberal”, powziął myśl o dialogu między kardynałem Martinim i Umbertem Eco.

W czasie wstępnego spotkania w kurii mediolańskiej kardynał Martini zaakceptował taką epistolarną wymianę poglądów; listy ukazywały się w ciągu roku 1995 oraz na początku 1996.

Następnie zostały opublikowane jako niewielka książeczka pod tytułem *W co wierzy ten, kto nie wierzy?* (Rzym, Atlantide Editoriale) wraz z komentarzami wybitnych postaci włoskiego życia publicznego.

Obydwaj autorzy listów odstąpili od swoich praw autorskich na korzyść stowarzyszenia Farsi Prossimo na rzecz chorych na AIDS.

Należy podkreślić, że dialog ten, dotyczący spraw o kapitalnym znaczeniu, które często dzielą wierzących i niewierzących, prowadzony jest w sposób szczery i serdeczny.

Zważywszy, że wymiana poglądów obydwu autorów miała miejsce, jak to już zaznaczono, w latach 1995–1996, czytelnik znajdzie tu odniesienia do zbliżającego się wówczas końca drugiego tysiąclecia.

Książeczka wydana została w wielu różnych krajach: w Meksyku, Francji, Hiszpanii, Austrii, Niemczech, Grecji, Holandii, Korei Południowej, w Polsce, Stanach Zjednoczonych, na Węgrzech, w Rumunii, Chorwacji, Turcji, Chinach; istnieje przekład na gruziński.

Jedne z tych wydań obejmowały całość dyskusji, inne sam tylko dialog między kardynałem Martinim i Umbertem Eco.

Niniejsze wydanie polskie jest wznowieniem książki opublikowanej w wydawnictwie WAM w Krakowie w r. 1998; zawiera dialog epistolarny obydwu autorów bez dodatkowych komentarzy.

Laicka obsesja nowej Apokalipsy

Drogi Carlo Maria Martini,

faktu, że zwracam się do Pana po nazwisku, nie wspominając o piastowanej przez Pana godności, proszę nie poczytywać mi za brak szacunku. Owszem, proszę rozumieć to jako akt hołdu i roztropności. Hołdu, gdyż zawsze uderzał mnie sposób, w jaki Francuzi, przeprowadzając wywiad z pisarzem, artystą czy osobistością polityczną, potrafią unikać nazw redukujących, jak profesor, eminencja czy minister. Są osoby, których kapitał intelektualny zawarty jest w nazwiskach, jakimi firmują własne idee. Francuzi zatem, zwracając się do osoby, której najznakomitszym tytułem jest jej własne nazwisko, używają zwrotu w rodzaju: „dites-moi, Jacques Maritain" albo „dites-moi, Claude Lévi-Strauss". Oznacza to uznanie autorytetu, który pozostałby taki sam, nawet jeśliby dana osoba nie była ambasadorem czy członkiem Akademii Francuskiej. Gdybym musiał zwrócić się do świętego Augustyna (również i teraz proszę nie sądzić, że jestem nazbyt bezczelny), nie przemówiłbym doń „Ekscelencjo Biskupie Hippony" (bo przecież po nim biskupem tego miasta było wiele innych osób), lecz „Augustynie z Tagasty".

Powiedziałem również „akt roztropności". W istocie, złożona nam obu propozycja, abyśmy na łamach tego pisma rozpoczęli wymianę poglądów między laikiem i kardynałem, mogłaby się wydać kłopotliwa. Otóż ktoś mógłby odnieść wrażenie, iż człowiek świecki chce skłonić kardynała do wypowiadania swych opinii w charakterze księcia Kościoła i duszpasterza, co byłoby przecież gwałtem zadawanym zarówno wezwanemu do odpowiedzi, jak i temu, kto tej odpowiedzi słucha. Lepiej więc, żeby ten dialog zachował charakter zamierzony przez pismo, które nas obu do niego zaprosiło: wymiany refleksji między wolnymi ludźmi. Z drugiej strony, zwracając się do Pana w ten sposób, zamierzam podkreślić fakt, że jest Pan uważany za mistrza życia intelektualnego i moralnego nawet przez tych czytelników, którzy nie czują się związani z jakimkolwiek nauczaniem, a kierują się jedynie zdrowym rozsądkiem.

Skorośmy uporali się z kwestią etykiety, zajmijmy się kwestiami etyki, uważam bowiem, że głównie one powinny stanowić przedmiot dialogu zmierzającego do znalezienia punktów wspólnych między światem katolickim i świeckim (bo nie wydaje mi się realistyczne otwieranie na tych łamach debaty na temat *Filioque*). Ale i tu nie uważam – jako gracz mający zrobić pierwszy ruch (który zawsze sprawia najwięcej kłopotu) – iżbyśmy powinni angażować się w problemy o najpilniejszej aktualności, takie, co do których zapewne najszybciej mogłyby się zarysować znaczne rozbieżności stanowisk. Lepiej spojrzeć wyżej i poruszyć temat – i owszem, również bardzo aktualny, lecz wyrastający z korzeni dość odległych, za to w ciągu ostatnich dwu tysiącleci dostarczający wszystkim członkom rodziny ludzkiej powodów do fascynacji, trwogi i nadziei.

Padło tu słowo kluczowe. W rzeczy samej zbliżamy się do końca drugiego tysiąclecia; mam nadzieję, że w Europie nadal jest *politically correct* rachuba czasu, poczynając od wydarzenia, które z pewnością (a zgodzić się z tym może chyba wyznawca każdej innej religii albo żadnej) wywarło głęboki wpływ na historię naszej planety. Zbliżanie się tego terminu nie może nie przywoływać obrazu, jaki na dwadzieścia stuleci zdominował nasze myślenie: obrazu Apokalipsy.

Historyczna Wulgata mówi nam, że końcowe lata pierwszego tysiąclecia upłynęły pod znakiem obsesji kresu czasów. To prawda, że historycy napiętnowali już jako legendę owe osławione „trwogi Roku Tysięcznego”, wizję rzesz lamentujących w oczekiwaniu na rozświt, który nigdy nie miał nadejść. Ale mówią nam oni również, że myśl o owym końcu o parę stuleci wyprzedziła ów fatalny dzień, a nawet że – co jeszcze ciekawsze – trwała nadal, po nim. Stąd zrodziły się najrozmaitsze „millenaryzmy” w drugim tysiącleciu, nie tylko te związane z ruchami religijnymi różnego autoramentu, ortodoksyjnymi i heretyckimi; w istocie istnieje dziś tendencja do przypisywania natury chiliastycznej również wielu ruchom politycznym i społecznym o zabarwieniu laickim i zgoła ateistycznym, ruchom mającym na celu gwałtowne przyśpieszenie kresu czasów, nie wszakże gwoli urzeczywistnienia Państwa Bożego, lecz Ziemskiego.

Straszliwa to i dwuznaczna księga, owa Apokalipsa św. Jana, wraz z Apokalipsami apokryficznymi (apokryficznymi z punktu widzenia Kanonu, lecz najzupełniej autentycznymi ze względu na wywołane przez nie skutki – namiętności, lęki i ruchy społeczne). Apokalipsę można czytać nie tylko jako obietnicę, ale również jako zapowiedź końca; w ten sposób każdy z nas, nawet ten, kto jej nigdy nie czytał, może co rusz ją pisać na nowo, oczekując Roku Dwutysięcznego. Zamiast siedmiu trąb, gradu, morza zmieniającego się w krew, upadku gwiazd, szarańczy wysypującej się w kłębach dymu ze studni w otchłani, zastępów Goga i Magoga, Bestii wynurzającej się z morza – mnożące się składowiska odpadów nuklearnych, już niekontrolowane i niedające się kontrolować; kwaśne deszcze; kurcząca się Amazonia; dziura ozonowa; migracje hord wydziedziczonych, nagle wyrastających pod drzwiami dobrobytu, aby w nie stukać, niekiedy nawet łomotać pięściami; głód panujący na całych kontynentach; nowe nieuleczalne zarazy; metodyczne niszczenie gleby; zmiany klimatyczne; lodowce, które wnet się roztopią; inżynieria genetyczna, która niebawem skonstruuje nasze „replikanty”; mistycyzm ekologiczny głoszący konieczność samobójstwa samego rodzaju ludzkiego, który musi zginąć, aby ocalić gatunki niemal już całkowicie przez siebie wyniszczone i matkę Gaję, którą wynaturzył i zdusił.

Przeżywamy oto (nawet jeśli w niejakim roztargnieniu, do którego przyzwyczaiły nas środki masowej komunikacji) lęki związane z nadciągającym końcem; ba, można by nawet powiedzieć, iż przeżywamy je w duchu powiedzonka: „bibamus, edamus, cras moriemur”, święcąc koniec ideologii i solidarności w upojeniu beztroskim konsumpcjonizmem. I tak, każdy bawi się widmem Apokalipsy, jednocześnie je egzorcyzmując, i tym gorliwiej je egzorcyzmuje, im bardziej podświadomie się go boi. Rzutuje je tedy na rozmaite ekrany w kształcie krwawego spektaklu, mając nadzieję, że w ten sposób odbierze mu rzeczywistość. Ale siła widm polega właśnie na ich nierealności.

Ważę się twierdzić, że myśl o końcu czasów jest obecnie bardziej znamienna dla świata laickiego aniżeli chrześcijańskiego. Albo inaczej:

świat chrześcijański wprawdzie nad tą sprawą rozmyśla, ale postępuje tak, jak gdyby zasadniejsze było rzutowanie jej w wymiar niepodlegający rachubie kalendarzowej, natomiast świat laicki udaje, że ją ignoruje, w rzeczywistości zaś przeżywa ją głęboko i obsesyjnie. To nie żaden paradoks, to po prostu powtórzenie tego, co działo się w pierwszym tysiącleciu.

Nie będę tu poruszał zagadnień egzegetycznych, które Pan zna lepiej ode mnie, przypomnę tylko czytelnikom, że idea końca czasów wyłania się z jednego z najbardziej niejasnych ustępów tekstu św. Jana – z rozdziału 20. Sugeruje on następujący scenariusz: w następstwie Wcielenia i Odkupienia Szatan zostaje uwięziony, lecz ma powrócić p o t y s i ą c u l a t; w tym momencie ma nastąpić ostateczne starcie między siłami dobra i siłami zła, starcie uwieńczone powrotem Chrystusa i Sądem Powszechnym. Faktem jest, że Jan mówi o tysiącu lat; już jednak niektórzy z Ojców pisali, że dla Boga tysiąc lat to jeden dzień, jeden dzień zaś to tysiąc lat, i że wobec tego rachuba nie może być dosłowna. W odczytaniu Augustyna ustęp ten uzyskał sens „duchowy”. Zarówno millennium, jak i Państwo Boże nie są faktami historycznymi, lecz mistycznymi, Armagedon zaś rozegra się nie na tej ziemi, jakkolwiek nie neguje się, iż kiedyś, gdy Chrystus zstąpi, aby sądzić żywych i umarłych, historia będzie mogła się wypełnić. Akcent jednakże położony jest nie na k o n i e c wieków, lecz na ich p o s t ę p, posłuszny idei regulatywnej – Paruzji (nie zaś terminowi historycznemu).

W następstwie takiego manewru nie tylko Augustyn, lecz Patrystyka jako całość podarowują światu ideę Historii jako ruchu do przodu, ideę, która światu pogańskiemu była obca. Dłużnikami tej fundamentalnej idei są nawet Hegel i Marks, jej kontynuatorem zaś będzie Teilhard de Chardin. Chrystianizm wynalazł Historię, tym zaś, kto obecnie piętnuje ją jako chorobę, jest współczesny Antychryst. Niekiedy nawet historycyzm laicki pojmował tę historię jako dającą się ulepszać w nieskończoność, tzn. jutro – zawsze i bezwarunkowo – miało być doskonalsze od dziś; ba, w toku tejże historii nawet Bóg miał konstytuować oraz, by tak rzec, wychowywać

i wzbogacać samego siebie. Nie jest to wszelako ideologia całego świata laickiego, który potrafił dostrzegać regresy i szaleństwa historii, a przecież zawsze, gdy droga ta przebywana jest pod znakiem Nadziei, stajemy w obliczu swoiście chrześcijańskiej wizji dziejów. Nawet zatem umiejąc osądzić historię i jej okropności, przyjmujemy w gruncie rzeczy postawę chrześcijańską, gdy za Mounierem mówimy o tragicznym optymizmie, bądź też – za Gramscim – o pesymizmie rozumu i optymizmie woli.

Myślę, że mamy do czynienia z millenaryzmem zrozpaczonym, ilekroć kres czasów postrzegany jest jako nieunikniony, wszelka zaś nadzieja ustępuje miejsca celebrowaniu kresu historii bądź wezwaniom do nawrotu do Tradycji ponadczasowej i archaicznej, której żadnym aktem woli i żadną refleksją – nie mówię racjonalną, ale choćby rozumną – nie da się już nigdy wzbogacić. Stąd rodzi się herezja gnostycka (również w formach świeckich), wedle której świat i historia są rezultatem błędu, a tylko nieliczni wybrani, niszcząc je, będą mogli odkupić samego Boga; stąd wywodzą się rozmaite postacie ideologii nadczłowieczeństwa, wedle których na żałosnej scenie świata i historii swoje sypiące skrami całopalenia będą mogli odprawiać jedynie członkowie rasy bądź sekty uprzywilejowanej.

Tylko wtedy, gdy ma się poczucie kierunku historii (nawet jeśli nie wierzy się w Paruzję), można kochać rzeczywistość ziemską i wierzyć – z miłością – że jest jeszcze miejsce na Nadzieję.

Czy istnieje takie pojęcie nadziei (i naszej odpowiedzialności za dzień jutrzejszy), które mogliby dzielić wierzący i niewierzący? Na czym mogłoby się ono oprzeć? Jaką funkcję krytyczną mogłaby pełnić myśl o końcu, nieimplikująca wszakże braku zainteresowania przyszłością, lecz bezustannie wytaczająca proces błędom przeszłości?

Albowiem w przeciwnym razie czymś zupełnie słusznym jest akceptowanie zbliżającego się kresu, nawet jeśli się o nim nie myśli, zasiadanie przed telewizorem (pod osłoną naszych elektronicznych fortyfikacji) i czekanie, aż ktoś nas z a b a w i; tymczasem wszystko niech sobie leci po staremu. I do diabła z tymi, co przyjdą po nas.

Marzec 1995

Umberto Eco

Nadzieja koniec przekształca w „cel”

Drogi Umberto Eco,

w pełni akceptuję to, że zwraca się Pan do mnie po nazwisku, sam więc będę robił podobnie. Ewangelia niezbyt przychylnym okiem patrzy na szumne tytuły („Otóż wy nie pozwalajcie nazywać się *Rabbi* [...] Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem [...] Nie chciejcie również, aby was nazywano mistrzami" – Mt 23, 8-10). W ten sposób okaże się jaśniej, że – jak Pan mówi – odbywa się między nami swobodna wymiana refleksji, pozbawiona sztywności i nieuwikłana w nasze role. Pragnąłbym jednak, aby ta wymiana była owocna, ważne jest bowiem, byśmy z całą szczerością skupili uwagę na naszych wspólnych troskach i spróbowali wyjaśnić różnice między nami, obnażając to, co naprawdę nas dzieli.

Zgadzam się też, byśmy w tej pierwszej rozmowie „spojrzeli nieco wyżej".

Problemy etyczne z pewnością należą do tych, które obchodzą nas najbardziej. Jednakże fakty bieżące, jakie wywierają największe wrażenie na opinii publicznej (mam na myśli szczególnie sprawy dotyczące bioetyki), to często zdarzenia zachodzące „na rubieży", takie, które najpierw trzeba zrozumieć pod względem treści naukowej, zanim pochopnie wydamy na ich temat osąd moralny, mogący łatwo stać się przyczyną podziałów między nami. Chodzi szczególnie o to, byśmy precyzyjnie zakreślili granice dla naszych osądów moralnych. Dopiero na tej podstawie będziemy mogli uchwycić również przyczyny naszych rozbieżnych ocen praktycznych.

Tak więc stawia Pan problem nadziei, przeto również przyszłości człowieka w obliczu zbliżającego się końca drugiego millennium. Przywołuje Pan owe apokaliptyczne obrazy, które podobno wprawiały w drżenie tłumy ludzi pod koniec pierwszego tysiąclecia. Nawet jeśli tak nie było naprawdę, ktoś trafnie to wymyślił, bo strach przed przyszłością rzeczywiście istnieje; millenaryzmy regularnie odradzały się w ciągu wieków, bądź to w formach sekciarskich, bądź jako ukryte chiliazmy

ożywiające gdzieś w głębi wielkie ruchy utopijne. Dziś natomiast zagrożenia ekologiczne stopniowo zajmują miejsce fantazyjnych urojeń przeszłości, a ich naukowy charakter zwiększa ich destrukcyjną siłę.

Co z tym wszystkim ma wspólnego Apokalipsa, ostatnia z ksiąg Nowego Testamentu? Czy naprawdę można określić tę księgę mianem skarbnicy przerażających obrazów, rysujących tragiczny a nieuchronny koniec? Otóż pomimo podobieństwa licznych stronic tzw. Apokalipsy Janowej do wielu innych pism apokaliptycznych owej epoki klucz do jej lektury jest inny. Dostarcza go kontekst Nowego Testamentu, w który ową księgę (nie bez oporów) włączono.

Postaram się to wyjaśnić. W apokalipsach wątkiem dominującym jest zwykle ucieczka od teraźniejszości, aby schronić się w jakiejś przyszłości, która druzgocząc aktualne struktury świata, wprowadziłaby przemocą definitywny porządek wartości, odpowiadający nadziejom i oczekiwaniom autora danej księgi. Gdzieś w tle piśmiennictwa apokaliptycznego majaczą grupy ludzi cierpiących poważny ucisk religijny, społeczny i polityczny; nie widzą żadnego wyjścia w działaniu bezpośrednim, wybierają zatem ucieczkę – oczekiwanie czasu, w którym siły kosmiczne runą na ziemię, aby zadać klęskę wszelkim wrogom. W tym sensie trzeba powiedzieć, że w każdej apokalipsie jest wielki potencjał utopijny i wielki ładunek nadziei, połączonej jednak z pełną rozpaczy uległością wobec teraźniejszości.

Być może istotnie dałoby się wyśledzić coś w tym rodzaju w podtekście poszczególnych dokumentów, jakie następnie złożyły się na dzisiejszą Księgę Apokalipsy. Z chwilą jednak, gdy zaczynamy ją czytać w perspektywie chrześcijańskiej, w świetle Ewangelii, zmienia ona swój charakter i sens. Staje się nie projekcją frustracji czasu teraźniejszego, lecz przedłużeniem doświadczenia pełni, czyli „zbawienia”, jakie było udziałem pierwotnego Kościoła. Nie ma i nie będzie mocy ludzkiej czy szatańskiej zdolnej przeciwstawić się nadziei wierzącego.

W tym sensie zgadzam się z Panem, że myśl o końcu czasów jest obecnie bardziej charakterystyczna dla świata laickiego aniżeli chrześcijańskiego.

Również światem chrześcijańskim wstrząsały dreszcze apokaliptyczne, związane częściowo z niejasnymi wersetami 20. rozdziału Apokalipsy: „Węża starodawnego [...] związał [...] na tysiąc lat [...] dusze ściętych [...] Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem”. Istniał w starożytnej tradycji nurt interpretujący te wersety literalnie, lecz taki dosłowny millenaryzm nigdy nie miał prawa obywatelstwa w wielkim Kościele. Przeważył sens symboliczny tych tekstów, odczytujący z nich – jak i z innych stronic Apokalipsy – projekcję, również w przyszłość, owego zwycięstwa odniesionego już w teraźniejszości dzięki nadziei, zwycięstwa, którego poczucie mieli pierwsi chrześcijanie.

W ten sposób historia ukazywała się coraz jaśniej jako wędrowanie do celu stojącego gdzieś poza nią, nie zaś w jej obrębie. Perspektywę tę można by wyrazić za pomocą trzech tez: 1) historia ma sens, ma kierunek, nie jest nagromadzeniem absurdalnych i czczych faktów; 2) sens ten nie jest czysto immanentny, lecz wybiega poza historię, nie jest tedy przedmiotem rachuby, lecz nadziei; 3) perspektywa ta nie rozmywa, lecz utwierdza sens zdarzeń przygodnych: są one miejscem etycznym, w którym rozstrzyga się metahistoryczna przyszłość ludzkiej odysei.

Do tego punktu, jak sądzę, mówiliśmy rzeczy bardzo podobne, choć może inaczej rozkładając akcenty i do innych odwołując się źródeł. Cieszy mnie ta nasza zgodność w kwestii „sensu”, jaki historia ma, dzięki czemu – cytuję Pańskie słowa – „można kochać rzeczywistość ziemską i wierzyć – z miłością – że jest jeszcze miejsce na Nadzieję”.

Trudniej odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje „pojęcie” nadziei (oraz naszej odpowiedzialności za dzień jutrzejszy), które mogłoby być wspólne dla wierzących i niewierzących. W praktyce musi ono chyba jakoś istnieć, bo przecież widzimy, że wierzący i niewierzący przeżywają teraźniejszość, nadając jej sens i angażując się w nią w sposób odpowiedzialny. Jest to szczególnie wyraźne, gdy ludzie „darmowo” i na własne ryzyko, bez nadziei na konkretny zysk, rzucają się w pewne sytuacje w imię wyższych wartości. Znaczy to więc, że jest jakaś głęboka warstwa ż y z n e j g l e b y, z której czerpią wierzący i niewierzący, myślący

i odpowiedzialni, jakkolwiek może nie potrafią określić jej tym samym mianem. W momencie dramatycznym, podczas działania, ważniejsze są rzeczy niż nazwy, i nie zawsze warto trudzić się nad *quaestio de nomine*, gdy chodzi o obronę i wspieranie wartości najistotniejszych dla ludzkości.

Jednakże oczywiste jest, że dla wierzącego, szczególnie katolika, nazwy rzeczy są ważne, ponieważ nie są czymś arbitralnym, lecz stanowią owoc rozumowania i zrozumienia, owoc, który jeśli zostanie podzielony z kimś innym, doprowadzi do również teoretycznego uznania wspólnych wartości. W tym względzie sądzę, że mamy jeszcze przed sobą długą drogę i że droga ta to po prostu przenikliwe i odważne wspólne badanie prostych rzeczy. Jakże często Jezus mówi w Ewangeliach: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha! [...] Uważajcie! [...] Jeszcze nie pojmujecie i nie rozumiecie?” (Mk 4, 9; 8, 17 i n.). Nie odwołuje się On do teorii filozoficznych czy szkolarskich dysput, lecz do inteligencji danej każdemu z nas, aby mógł pojmować sens wydarzeń i jakoś się w nich rozeznawać. Każdy, najmniejszy bodaj postęp w takim porozumieniu się co do wielkich a prostych spraw oznaczałby również krok naprzód w stronę uwspólnienia racji dla nadziei.

Uderzyło mnie również prowokujące zakończenie Pańskiego listu: jaką funkcję krytyczną mogłaby pełnić myśl o końcu, nieimplikująca wszakże braku zainteresowania przyszłością, lecz bezustannie wytaczająca proces błędom przeszłości? Wydaje mi się oczywiste, że nie tylko myśl o grożącym końcu może nam pomóc w krytycznej ocenie tego, co było. Może ona ewentualnie być źródłem lęku, strachu, zastanowienia się nad sobą albo ucieczki w „inną” przyszłość, tak właśnie jak w literaturze apokaliptycznej.

Jeżeli myśl o końcu ma wyostrzyć naszą uwagę wobec przyszłości i przeszłości, dzięki czemu zrozumiemy je na nowo w sposób krytyczny, to ten koniec musi być jednocześnie „celem”, musi nabrać charakteru ostatecznej, rozstrzygającej wartości, zdolnej rozświetlić nasze obecne wysiłki i nadać im znaczenie. Jeśli teraźniejszość ma sens ze względu na wartość ostateczną, uznaną i docenioną, którą mogę antycypować aktami

zrozumienia i odpowiedzialnego wyboru, to dzięki temu mogę również bez trwogi zastanowić się nad błędami przeszłości. Wiem, że jestem w drodze, majaczy już przede mną – przynajmniej w najistotniejszych zarysach – cel; wiem, że dane mi jest poprawiać się i ulepszać. Doświadczenie uczy, że żałujemy tylko tego, czegośmy nie zrobili lepiej, choć mieliśmy taką możliwość. Do swych błędów przywiązany jest tylko ten, kto nie uznaje ich za błędy, bo nie widzi przed sobą nic lepszego, toteż zadaje sobie pytanie, dlaczego miałby pozostawiać to, co ma.

W ten sposób bodaj wyczerpałem wszystkie możliwe odmiany słowa „Nadzieja”, którego może nie śmiałbym pisać dużą literą, gdyby Pan nie dał mi przykładu. Tak więc nie czas jeszcze, byśmy w oczekiwaniu końca poddawali się telewizyjnej euforii. Mamy jeszcze wspólnie wiele do zrobienia.

Marzec 1995

Carlo Maria Martini

Kiedy rozpoczyna się życie człowieka?

Drogi Carlo Maria Martini,

stosownie do pierwotnej propozycji tego pisma, znów mamy okazję do naszej cokwartalnej rozmowy. Celem tej wymiany listów jest zakreślenie obszaru dyskusji wspólnego dla laików i katolików (przy czym Pan, przypominam, występuje jako człowiek kultury i wierzący, nie zaś w szatach księcia Kościoła). Zastanawiam się jednak, czy powinniśmy poszukiwać jedynie punktów wspólnych. Czy warto, byśmy pytali się nawzajem, co myślimy o karze śmierci i ludobójstwie, skoro okaże się niezawodnie, że w kwestii pewnych wartości panuje między nami głęboka zgoda? Jeśli mamy wieść dialog, to musi on obejmować również obszary, na których nie ma zgody. Ale to nie wszystko; jeśli na przykład laik nie wierzy w „rzeczywistą obecność", katolik zaś – co naturalne – i owszem, to fakt ten nie oznacza wzajemnego niezrozumienia, lecz po prostu szacunek dla przekonań partnera. Punkt krytyczny tkwi tam, gdzie z rozbieżności mogą rodzić się konflikty i nieporozumienia głębsze, mogące odbijać się na płaszczyźnie politycznej i społecznej.

Kiedy dochodzi do konfrontacji problemów takiej wagi, trzeba wyłożyć karty na stół, aby zapobiec nieporozumieniom; ten, kto zadaje pytanie, powinien wyjaśnić, z jakiego stanowiska je zadaje i czego oczekuje od rozmówcy. Oto więc pierwsza sprawa, którą wyjaśniam: nigdy mi się nie zdarzyło, abym kobiecie twierdzącej, że zaszła w ciążę przy moim udziale, doradzał aborcję czy też akceptował jej decyzję spędzenia płodu. Gdyby coś takiego mi się przytrafiło, zrobiłbym wszystko w celu przekonania jej, żeby urodziła to dziecko niezależnie od ceny, jaką oboje musielibyśmy za to zapłacić. Zrobiłbym tak dlatego, że narodziny dziecka uważam za rzecz cudowną, za cud przyrodniczy, który powinniśmy zaakceptować. A jednak nie ważyłbym się narzucać tego mojego stanowiska etycznego (mojej postawy uczuciowej, mego wyrozumowanego przekonania) komukolwiek. Uważam, że w życiu kobiety zdarzają się chwile straszliwe (wszyscy wiemy o nich bardzo mało, toteż nie chcę wdawać się tu w żadną

klasyfikację, w żadną kazuistykę), kiedy ma ona prawo suwerennie decydować o swoim ciele, o swoich uczuciach i o swojej przyszłości.

Niemniej przeto inni będą się odwoływać do praw życia. Jeśli w imię prawa do życia nie możemy się zgodzić, aby ktokolwiek zabijał bliźniego, ba, nawet samego siebie (nie zamierzam wikłać się w roztrząsanie kwestii granic obrony koniecznej), to również nie możemy pozwolić na zagradzanie drogi rozpoczętemu już życiu.

Tu wyjaśnijmy drugą sprawę: byłoby z mojej strony złośliwością, gdybym z tego miejsca nakłaniał Pana do wyrażenia swojej opinii bądź do przypomnienia nam nauczania Kościoła. Prosiłbym raczej o skomentowanie przedłożonych przeze mnie refleksji i o naświetlenie ich z punktu widzenia aktualnej doktryny. Sztandar Życia, gdy już powiewa, musi poruszyć wszystkie serca; powiedziałbym nawet, że najbardziej ze wszystkich – serca niewierzących, owszem, najmocniej przywiązanych do swej „wiary" ateistów, gdyż oni właśnie, niewierzący w żadną instancję nadprzyrodzoną, w idei Życia i w odczuciu Życia odnajdują jedyną wartość, jedyne możliwe źródło etyki. Nie ma atoli pojęcia bardziej ulotnego i niepochwytnego, bardziej *fuzzy*, jak powiadają współcześni logicy. Jak wiedzieli już starożytni, za życie uznaje się nie tylko wszelki przejaw duszy rozumnej, lecz również zmysłowej i wegetatywnej. Co więcej, są dziś ludzie (sami się mienią „radykalnymi ekologistami"), wedle których życiem obdarzona jest sama Matka Ziemia razem ze swymi górami i wulkanami, do tego stopnia, że zadają oni sobie pytanie, czy rodzaj ludzki nie powinien zniknąć, aby planeta (której on zagraża) mogła przetrwać. Są wegetarianie rezygnujący z poszanowania życia roślinnego na rzecz ochrony zwierzęcego; są asceci orientalni osłaniający usta, aby nie połykać i nie niszczyć niewidocznych mikroorganizmów.

Ostatnio na pewnym zjeździe antropolog afrykański Harris Memel-Fotê przypomniał, że normalną postawą świata zachodniego był zawsze k o s m o f a g i z m (śliczne określenie: usiłowaliśmy i usiłujemy pożreć wszechświat). Teraz wszelako powinniśmy przygotować się (niektóre kultury już to uczyniły) do jakiejś formy n e g o c j a c j i;

idzie o to, by się przekonać, co człowiek może uczynić naturze, zabiegając o własne przetrwanie, i czego czynić mu nie wolno, jeśli ona ma przetrwać. Skoro w grę wchodzą negocjacje, to znaczy, że nie ma jeszcze ustalonej reguły, że drogą negocjacji należy ją dopiero ustalić. Jakoż sądzę, że – pomijając stanowiska skrajne – zawsze negocjujemy (najczęściej zresztą na płaszczyźnie emocjonalnej, nie zaś rozumowej) nasze pojmowanie szacunku wobec życia.

Większość z nas odczuwałaby zgrozę, gdyby miała zaszlachtować wieprza, ale wszyscy spokojnie zajadamy się szynką. Ja sam nigdy nie rozdeptałbym na łące stonogi, ale wobec komarów jestem bezlitosny. Czynię różnicę między pszczołą a osą (choć obie mogą być dla mnie groźne; pierwszej jednak przyznaję pewne zalety, których tej drugiej odmawiam). Należałoby stwierdzić, że o ile nasze pojmowanie życia roślinnego czy zwierzęcego jest dość nieokreślone, to jeśli idzie o życie ludzkie, rzecz się ma zgoła inaczej. A jednak problem ten w ciągu dziejów niepokoił teologów i filozofów. Gdyby na przykład małpa stosownie wyedukowana (albo zmanipulowana genetycznie) okazała się zdolna – no, może nie do mówienia, lecz do wystukania na komputerze sensownych, nawiązujących dialog zdań, wykazała się afektami, pamięcią, umiejętnością rozwiązywania problemów matematycznych, uwrażliwieniem na logiczne zasady tożsamości i wyłączonego środka – to czy uznalibyśmy ją za istotę prawie ludzką? Czy przyznalibyśmy jej prawa obywatelskie? Czy uważalibyśmy ją za coś na kształt człowieka, skoro myśli i kocha? Przecież niekoniecznie uważamy za człowieka każdą istotę, która kocha; wszak zabijamy zwierzęta, wiedząc, że matka „kocha” własne potomstwo.

Kiedy zaczyna się życie ludzkie? Czy są dziś (by nie powracać już do zwyczajów Spartan) tacy niewierzący, którzy by twierdzili, że określona istota staje się człowiekiem dopiero wówczas, gdy w człowieczeństwo wprowadza ją kultura, wyposażając ją w mowę i formy myślenia (jedyne to, według św. Tomasza, przypadłości zewnętrzne, z których da się wywnioskować pierwiastek rozumny, a więc jedną z różnic gatunkowych natury ludzkiej). Niewierzący, dla których nie jest przestępstwem zabicie

nowo narodzonego dziecka, „niemowlęcia” właśnie i na razie wyłącznie? Nie sądzę. W powszechnym przekonaniu noworodek o nieodciętej jeszcze pępowinie jest już istotą ludzką. Jak daleko można się tutaj cofnąć? Jeśli życie i człowieczeństwo tkwią już w nasieniu (albo po prostu w programie genetycznym), to czy mamy uważać, że marnotrawstwo nasienia jest występkiem takim samym jak zabójstwo? Żaden wyrozumiały spowiednik nie powiedziałby czegoś takiego o podrostku ulegającym pokusie, zresztą nie mówi tego również Biblia. W Księdze Rodzaju grzech Kaina zostaje potępiony wprost, mocą boskiego przekleństwa, podczas gdy występek Onana sprowadza nań śmierć naturalną za to, że uchylał się od dawania życia. Z drugiej strony – Pan wie o tym lepiej ode mnie – tradukcjonizm głoszony przez Tertuliana, wedle którego dusza (a z nią grzech pierworodny) przekazywana jest w nasieniu, został odrzucony przez Kościół. Co prawda jeszcze św. Augustyn próbował podtrzymywać tradukcjonizm w formie złagodzonej, d u c h o w e j, lecz stopniowo zastąpił go kreacjonizm, zgodnie z którym duszę Bóg umieszcza bezpośrednio w płodzie, w określonym momencie ciąży.

Św. Tomasz nie szczędził subtelnych a przemyślnych chwytów, aby wyjaśnić, dlaczego tak właśnie, nie inaczej, rzeczy się mają, z czego wynikła długa dyskusja o tym, jak płód przechodzi przez fazy czysto wegetatywne i zmysłowe, po których dopiero zdolny jest przyjąć duszę rozumną *in actu* (jestem po świeżej ponownej lekturze pięknych kwestii zarówno z *Sumy*, jak i z *Contra gentiles*). Nie mam zamiaru przywoływać tutaj długich roztrząsań mających ustalić, w której fazie ciąży to definitywne „uczłowieczenie” zachodzi (również dlatego, że nie wiem, w jakim stopniu dzisiejsza teologia jest jeszcze skłonna dociekać tej kwestii w kategoriach Arystotelesowskiej potencji i aktu). Chcę tylko powiedzieć, że w obrębie samej teologii chrześcijańskiej stawiano problem progu (nad wyraz wąskiego), poza którym to, co było tylko hipotezą, zarodkiem – niejasnym artykułowaniem się życia związanego jeszcze z ciałem matczynym, zdumiewającym dążeniem do światła, nieróżniącym się wszakże od parcia z głębin ziemi nasienia rośliny, usiłującego stać się kwiatem – w pewnym momencie musi zostać uznane za *animal rationale*,

jakkolwiek *mortale.* Ten sam problem stawia przed sobą również niewierzący gotów uznać, że z owej początkowej hipotezy przecież zawsze rodzi się istota ludzka. Nie jestem biologiem (ani zresztą teologiem), więc nie czuję się na siłach, aby orzekać cokolwiek sensownego o tym progu, i czy w ogóle taki próg istnieje. Nie ma matematycznej teorii katastrof zdolnej nam powiedzieć, czy istnieje jakiś punkt nagłej przemiany, eksplozji; być może skazani jesteśmy tylko na świadomość, że istnieje pewien proces, że jego rezultatem końcowym jest cud narodzin i że kwestia decyzji, do jakiego punktu wolno nam ingerować w ten proces, a od jakiego już nam tego nie wolno – nie będzie nam nigdy ani wyjaśniona, ani wytłumaczona. Tak tedy owej decyzji albo nie wolno nam podejmować w ogóle, albo też podejmowanie jej jest ryzykiem, z którego matka będzie zdawać sprawę wyłącznie przed Bogiem lub przed trybunałem własnego sumienia i przed ludzkością.

Powiedziałem, że nie chcę żądać od Pana jasnej wypowiedzi. Proszę tylko o skomentowanie pasjonujących, wielowiekowych perypetii teologicznych związanych z pytaniem leżącym u samego fundamentu naszego samookreślania się jako wspólnoty ludzkiej. Jaki jest aktualny stan merytorycznej debaty teologów w tej kwestii, teraz, gdy teologia nie mierzy się już z fizyką arystotelesowską, lecz z pewnikami (i niepewnościami!) nowoczesnej nauki eksperymentalnej? Wie Pan doskonale, że tego rodzaju kwestie implikują nie tylko problem aborcji, ale również cały szereg dramatycznych, najnowszych zagadnień, jak choćby odnoszących się do inżynierii genetycznej; i wie Pan, że o bioetyce dyskutują dziś wszyscy, wierzący i niewierzący. Jakie jest obecnie stanowisko teologa wobec klasycznego kreacjonizmu?

Od odpowiedzi na pytanie, czym jest i gdzie się zaczyna życie, z a l e ż y n a s z e w ł a s n e ż y c i e. Stawianie tego pytania jest – również dla mnie, proszę mi wierzyć – braniem na siebie ciężkiego brzemienia moralnego, intelektualnego i emocjonalnego.

Czerwiec 1995

Umberto Eco

Życie ludzkie uczestniczy w życiu Boga

Drogi Umberto Eco,

słusznie na początku swego listu przywołuje Pan cel tej naszej epistolarnej rozmowy. Chodzi nam mianowicie o zakreślenie wspólnego dla laików i katolików pola dyskusji obejmującego również punkty, w których nie ma zgody. Zwłaszcza te, z których powstają głębokie niezrozumienia, znajdujące wyraz w konfliktach na płaszczyźnie politycznej i społecznej. Zgadzam się, bylebyśmy tylko mieli odwagę demaskowania przede wszystkim nieporozumień leżących u podstaw niezrozumienia. Wówczas łatwiej będzie skonfrontować między sobą prawdziwe dzielące nas różnice. Co uczynimy z tym większą pasją i szczerością, im większa będzie gotowość każdego z nas do zaangażowania się w poruszoną problematykę, do zakwestionowania własnej pozycji – do „zapłacenia sobą samym". Dlatego wysoko cenię Pańską pierwszą deklarację na temat Życia: narodziny dziecka „to rzecz cudowna, cud przyrodniczy, który powinniśmy zaakceptować".

Wychodząc od tej oczywistości, przyznajmy również, że temat Życia (później powiem nieco więcej o użytej przez Pana majuskule) jest z pewnością jednym z punktów ostrego konfliktu, szczególnie co się tyczy prawodawstwa w kwestii przerywania ciąży. I już tutaj mamy pierwsze źródło nieporozumień. Albowiem czymś innym jest mówienie o życiu ludzkim i jego obronie z punktu widzenia etycznego, a czymś innym zapytywanie, w jaki konkretnie sposób prawodawstwo może najlepiej bronić tych wartości w określonej sytuacji społecznej i politycznej.

Innym źródłem nieporozumień jest to, co Pan nazywa „sztandarem Życia", który, „gdy już powiewa, musi poruszyć wszystkie serca". Myślę, że zgodzi się Pan ze mną, iż sztandary bywają użyteczne przy wskazywaniu wielkich ideałów o charakterze ogólnym, ale nie na wiele się przydają w rozwiązywaniu złożonych problemów rodzących konflikty wokół wartości związanych z tymiż właśnie ideałami. Tu potrzebna jest wnikliwa, spokojna, wrażliwa i cierpliwa refleksja. Pogranicza to zawsze tereny

zdradliwe. Pamiętam, że gdy jako chłopiec wędrowałem po górach nad Doliną Aosty, w obszarze przygranicznym, zastanawiałem się często, gdzie też może znajdować się punkt rzeczywiście rozgraniczający dwa narody; nie pojmowałem, w jaki sposób ktokolwiek mógłby go określić. A jednak narody faktycznie istniały, i to bardzo odmienne.

Trzecim źródłem nieporozumień jest, moim zdaniem, mieszanie sensu szerokiego, „analogicznego" (jak by powiedzieli scholastycy; cytuję ich z ufnością, skoro zapewnia mnie Pan, że właśnie ponownie przeczytał pewne stronice z *Sumy* i *Contra gentiles*) terminu „Życie" z węższym, właściwym sensem określenia „życie ludzkie". W sensie pierwszym mamy na myśli wszystko, co żyje w niebie, na ziemi i pod ziemią, niekiedy nawet samą „Matkę Ziemię" poruszaną wstrząsami, płodną, dyszącą. Św. Ambroży w swym hymnie nocy czwartkowej, odnosząc się do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, śpiewa: „Czwartego dnia Ty wszystko to, co żyje, / Z prawód, o Boże, otchłannych wydobyłeś: / Oto się w morzu pluskają ryby, / Oto w przestworze polatują ptaki". Jednakże nie o ten szeroki sens terminu „Życie" chodzi nam w tej chwili, zwłaszcza że i tutaj mogą występować różnice kulturowe, a nawet religijne. Palący problem etyczny związany jest z „życiem ludzkim".

Idzie o to, że także ten punkt wymaga wyjaśnienia. Myśli się nieraz i pisze, że życie ludzkie jest dla katolików najwyższą wartością. Takie ujęcie jest co najmniej niedokładne. Nie jest ono zgodne z Ewangelią, która mówi: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą" (Mt 10, 28). Życiem mającym dla Ewangelii wartość najwyższą nie jest życie fizyczne ani nawet psychiczne (do których określenia w Ewangeliach stosowane są odpowiednio terminy greckie *bios* i *psyche*), lecz udzielone człowiekowi życie boskie (określane terminem *zoe).* Trzy te terminy są w Nowym Testamencie starannie rozróżniane, przy czym pierwsze dwa podporządkowane są trzeciemu: „Ten, kto kocha swoje życie (*psyche*), traci je, a kto nienawidzi swego życia (*psyche*) na tym świecie, zachowa je na życie (*zoe*) wieczne" (J 12, 25). Dlatego gdy mówimy „Życie" przez duże Ż, powinniśmy przede wszystkim mieć na myśli owo

najwyższe i najbardziej konkretne Życie oraz Byt, którymi jest sam Bóg. To właśnie Życie przypisuje sobie Jezus („Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” – J 14, 6), życie, do udziału w którym wezwany jest każdy mężczyzna i każda kobieta. Wartością najwyższą na tym świecie jest człowiek żyjący życiem boskim.

W świetle tego rozumiemy chrześcijańską koncepcję wartości fizycznego życia ludzkiego: jest to życie osoby wezwanej do uczestnictwa w życiu samego Boga. Dla chrześcijanina poszanowanie życia ludzkiego już od pierwszej chwili jego odrębnego zaistnienia nie jest jakimś ogólnikowym odczuciem (Pan mówi o „postawie uczuciowej”, o „wyrozumowanym przekonaniu”), lecz stanięciem twarzą w twarz z konkretną odpowiedzialnością – za to właśnie, konkretne życie ludzkie, powierzone nie tylko mojej arbitralnej życzliwości czy też humanitarnym odruchom, lecz również boskiemu wezwaniu. To coś będącego nie tylko „mną”, czy też czymś „moim” bądź „czymś we mnie”, lecz stojącego przede mną.

Na kim jednak spoczywa boska życzliwość, gdy staję przed kimś konkretnym, kogo mogę nazwać człowiekiem? Trafnie zaznacza Pan, że „w powszechnym przekonaniu noworodek o nieodciętej jeszcze pępowinie jest już istotą ludzką”. Ale „jak daleko można się tutaj cofnąć?” Gdzie znajduje się „próg”? Trafnie przywołuje Pan również subtelne rozważania Tomasza na temat rozmaitych faz rozwoju organizmu żywego. Nie jestem filozofem ani biologiem, toteż nie chcę zagłębiać się w takie kwestie. Wszyscy jednak wiemy, że dziś lepiej już jest znana dynamika rozwoju człowieka i jednoznaczność jego genetycznych determinacji, poczynając od pewnego punktu dającego się – przynajmniej teoretycznie – określić. W rzeczy samej w chwili poczęcia rodzi się nowa istota. Nowa, tzn. różna od elementów, z których połączenia się kształtuje. Ta istota rozpoczyna proces rozwojowy, w wyniku którego stanie się „dzieckiem, cudem przyrodniczym, który powinniśmy zaakceptować”. O tę właśnie istotę chodzi od samego początku. Jest tutaj ciągłość w identyczności.

Poza wszelką dyskusją naukową czy filozoficzną stoi fakt, że to, przed czym otwiera się tak ogromna perspektywa – zostać wezwanym po imieniu

przez samego Boga – już od samego początku godne jest wielkiego szacunku. Nie chciałbym tu odwoływać się do ogólnikowego „prawa do Życia”, które może pozostać chłodne i bezosobowe. W grę wchodzi tutaj konkretna odpowiedzialność wobec kogoś, kto jest adresatem wielkiej osobistej miłości – a więc właśnie odpowiedzialność wobec „kogoś”. Ten ktoś, jako wezwany i umiłowany, ma już oblicze, jest przedmiotem afektu i troski. Każde sprzeniewierzenie się temu wymogowi afektu i troski musi pociągać za sobą konflikt, głębokie cierpienie, bolesne rozdarcie. Oznacza to, że powinniśmy dokładać wszelkich starań, aby taki konflikt nie zaistniał, aby takie rozdarcie nie następowało. Tego rodzaju rany goją się bardzo trudno, może nawet nie goją się nigdy. Blizny po nich nosi przede wszystkim kobieta, bo jej właśnie jako pierwszej z ufnością powierzone zostaje coś, co jest najsłabsze i najszlachetniejsze na świecie.

Jeżeli tu właśnie tkwi sedno problemu etycznego i ludzkiego, to wynikającą z niego konsekwencję społeczną można by ująć tak: w jaki sposób poszczególnym osobom i całemu społeczeństwu pomagać w możliwie najskuteczniejszym unikaniu takich rozdarć? Jak wesprzeć kogoś, kto uwikłany jest w pozorny bądź rzeczywisty konflikt obowiązków, tak by go one nie zmiażdżyły?

Kończy Pan słowami: „Od odpowiedzi na pytanie, czym jest i gdzie się zaczyna życie, z a l e ż y n a s z e w ł a s n e ż y c i e”. Zgoda, przynajmniej co się tyczy owego „czym jest”; swoją odpowiedź przedstawiłem wyżej. „Gdzie” może nadal pozostawać tajemnicą; w każdym razie podporządkowane jest wartości owego „co”. Coś, co ma najwyższą wartość, zasługuje na najwyższe poszanowanie. Taki powinien być punkt wyjścia przy rozpatrywaniu najrozmaitszych konkretnych przypadków granicznych; ich rozsądzanie będzie zawsze bardzo uciążliwe, nigdy jednak pochopne.

Jedno pytanie wszakże pozostaje. Podkreśliłem z mocą, że według Nowego Testamentu liczy się nie życie fizyczne samo w sobie, lecz życie udzielane nam przez Boga. Czy w ogóle możliwy jest dialog na temat tak jednoznacznego punktu doktryny „objawionej”? Odpowiedź znajduję

w licznych Pańskich stwierdzeniach wyrażających niepokój i obawę każdego z nas, gdy w którymś momencie swego życia staje twarzą w twarz z konkretnym ludzkim losem. Istnieje wspaniała metafora wyrażająca w sposób świecki to, co w istocie jest głęboko wspólne katolikom i laikom: metafora „twarzy". Lévinas mówił o niej ze strapieniem, jako o instancji niepodważalnej. Ja jednak chciałbym przypomnieć słowa Itala Manciniego z jednej z jego ostatnich książek, *Tornino i volti*; to coś w rodzaju jego testamentu. „Nasz świat, świat, w którym mamy żyć, kochać, uświęcać się, określony jest nie przez jakąś bezosobową teorię bytu ani przez zdarzenia historyczne czy zjawiska przyrodnicze, lecz przez fakt, że istnieją w nim owe niezwykłe ośrodki inności – twarze, twarze, na które mamy spoglądać, które mamy szanować i głaskać".

Czerwiec 1995

Carlo Maria Martini

Mężczyźni i kobiety według Kościoła

Drogi Martini,

oto znów podejmujemy naszą rozmowę... Muszę jednak wyznać, że nie bardzo podoba mi się decyzja redakcji, zgodnie z którą to ja zawsze muszę zaczynać; mam wrażenie, że jestem arogancki. Może redakcja ulega banalnemu stereotypowi, wedle którego filozofowie są specjalistami od formułowania pytań, na które odpowiedzi nie znają, podczas gdy duszpasterz to *ex definitione* ktoś zawsze mający na podorędziu właściwą odpowiedź. Na szczęście w poprzednich listach pokazał Pan, jak nieapodyktyczna i powściągliwa może być refleksja duszpasterska, co rozczarowało tych, którzy spodziewali się, że będzie Pan odgrywał rolę wyroczni.

Zanim przedłożę Panu kwestię, na którą nie mam odpowiedzi, chciałbym przedstawić garść myśli wprowadzających. Otóż gdy jakiś autorytet religijny jakiegokolwiek bądź wyznania wypowiada się na tematy dotyczące zasad etyki naturalnej, laicy muszą przyznać mu do tego prawo; z jego stanowiskiem mogą zgadzać się albo nie, lecz nie mają żadnego powodu, by podważać jego prawo do wyrażania go, nawet jeśli jest to krytyka sposobu życia człowieka niewierzącego. Reagujący na to laicy mają rację tylko w jednym przypadku: gdy jakieś wyznanie usiłuje narzucić niewierzącym (albo wyznawcom innej wiary) zachowania, których prawa państwowe bądź prawidła ich religii nie zakazują, bądź też próbuje zakazać innych, takich, które prawa państwowe bądź zasady ich religii dopuszczają.

Nie sądzę, by istniało prawo odwrotne. Laicy nie mają prawa krytykowania sposobu życia wierzącego, chyba że byłby on sprzeczny z prawami państwowymi (na przykład odmowa poddawania swych chorych dzieci transfuzji krwi), albo z prawami ludzi wyznających inną wiarę. Punkt widzenia jakiegoś wyznania religijnego wyraża się zawsze w proponowaniu sposobu życia uważanego za najlepszy, podczas gdy ze stanowiska laickiego za najlepszy trzeba by uważać każdy sposób życia będący

wynikiem swobodnego wyboru, byle tylko nie uniemożliwiał on wyborów innym ludziom.

W zasadzie uważam, że nikt nie ma prawa osądzać obowiązków nakładanych przez rozmaite wyznania na swych wiernych. Nie mam żadnego powodu, by kwestionować fakt, że religia muzułmańska zakazuje spożywania napojów alkoholowych; jeśli się z tym nie zgadzam, nie przechodzę na islam. Nie rozumiem, czemu laicy mieliby się gorszyć faktem, że Kościół katolicki potępia rozwody; jeśli chcesz być katolikiem, to się nie rozwódź, jeśli zaś chcesz się rozwieść, przejdź na protestantyzm. Reaguj tylko wówczas, gdy Kościół chce uniemożliwić rozwód tobie, który nie jesteś katolikiem. Przyznaję, że nawet irytują mnie homoseksualiści domagający się uznania przez Kościół albo księża pragnący się ożenić. Ja, kiedy wchodzę do meczetu, zdejmuję buty, w Jerozolimie zaś godzę się z tym, że w sobotę w niektórych budynkach windy jeżdżą same, zatrzymując się automatycznie na każdym piętrze. Jeśli chcę mieć buty na nogach albo programować windę wedle swego uznania, idę gdzie indziej. Na niektórych przyjęciach (superlaickich) wymagany jest smoking, i tylko ode mnie zależy, czy zechcę się nagiąć do irytującego mnie obyczaju, bo pewne racje przynaglają mnie do udziału w tej imprezie, czy też pozostanę w domu, bo pragnę zaafirmować swoją wolność.

Jeśli zatem powstanie ruch księży uważających, że w sprawach nieobjętych dogmatem, jak celibat kościelny, decyzja należy nie do Papieża, lecz do wspólnoty wiernych skupionych wokół swych biskupów, i jeśli wokół tego ruchu uformuje się solidarność bardzo licznych praktykujących wiernych – odmówię podpisania popierającego ich apelu. Nie żebym był niewrażliwy na ich problemy; nie należąc jednak do ich wspólnoty, nie mam prawa wtykać nosa w sprawy jak najbardziej i ze wszech miar kościelne.

Co powiedziawszy, stwierdzam, że jest czymś zupełnie innym, jeśli wrażliwy laik będzie starał się zrozumieć, dlaczego Kościół pewne rzeczy aprobuje, a innych nie. Jeśli zapraszam na kolację ortodoksyjnego żyda (a jest ich bardzo wielu choćby wśród moich amerykańskich kolegów

parających się filozofią języka), to skrupulatnie (ze względów kurtuazyjnych) wypytuję go z góry, jakie potrawy będzie skłonny zaakceptować; nie przeszkadza to wcale, bym następnie jął go indagować na temat kuchni koszernej, aby zrozumieć, dlaczego musi on unikać pewnych dań, według mnie na pierwszy rzut oka zdających się do przyjęcia nawet dla rabina. Podobnie wydaje mi się zasadne pytanie skierowane przez laika do Papieża, dlaczego Kościół jest przeciwko ograniczaniu narodzin, przeciwko aborcji czy homoseksualizmowi. Papież udziela mi odpowiedzi, ja zaś muszę przyznać, że w świetle postanowienia o takiej a nie innej interpretacji przykazania *crescite et multiplicamini* jego odpowiedź jest spójna. Mógłbym napisać esej proponujący wykładnię odmienną, ale dopóki Kościół nie zgodzi się z moją interpretacją, dopóty to on ma w tej kwestii ostatnie słowo.

Przechodzę teraz do zasadniczej sprawy. Jak dotąd, nie zdołałem znaleźć w doktrynie przekonujących argumentów za wyłączeniem kobiet z funkcji kapłańskiej. Jeśli Kościół pragnie wyłączyć kobiety ze sprawowania tej funkcji, to – powtarzam – przyjmuję to do wiadomości i respektuję jego autonomię w materii tak delikatnej. Gdybym był kobietą pragnącą za wszelką cenę stać się kapłanką, przeszedłbym na religię czczącą Izydę, nie usiłując wywierać przymusu na Papieża. Wszelako będąc intelektualistą i czytelnikiem (od bardzo dawna) Pisma Świętego, niewolny jestem od kłopotliwych wątpliwości, które chciałbym sobie wyjaśnić.

Otóż nie widzę tu racji zakorzenionych w Piśmie. Czytając Księgę Wyjścia (29; 30), a także Kapłańską, dowiaduję się, że funkcję kapłańską powierzono Aaronowi i jego synom, ale nie ich żonom (oraz że, z drugiej strony, nic w tej sytuacji się nie zmienia, nawet jeślibyśmy chcieli – za Pawłem, w Liście do Hebrajczyków – dać pierwszeństwo zakonowi Melchizedeka, nie zaś Aarona, boć przecie ten pierwszy jest wcześniejszy również w aspekcie historyczno-skrypturalnym; zob. Rdz 14).

Jeślibym jednak chciał czytać Biblię jako protestancki fundamentalista, powinienem za Księgą Kapłańską orzec, iż „kapłani nie mogą golić sobie głowy ani brody”, potem zaś popaść w zwątpienie, czytając u Ezechiela

(44, 20), że przeciwnie – powinni oni się strzyc; skądinąd według obu tekstów nie wolno im zbliżać się do zwłok. Jako przyzwoity fundamentalista powinienem też żądać, aby kapłan (również katolicki) trzymał się Księgi Kapłańskiej, wedle której kapłani mogą się żenić, bądź Księgi Ezechiela, wedle której za żonę mogą pojąć jedynie dziewicę albo wdowę po innym kapłanie.

Wszelako nawet wierzący przyjmuje, że autor biblijny pisał, przystosowując zarówno kroniki wydarzeń, jak i argumentację do możliwości zrozumienia oraz zwyczajów panujących w społeczeństwie, do jakiego się zwracał i jakie Jozuego – jeśliby rzekł: „Zatrzymaj się, ziemio!” albo po prostu: „Niechaj Newtonowskie prawo ciążenia powszechnego ulegnie zawieszeniu!” – wzięłoby za szaleńca. Jezus powiedział, że trzeba płacić podatek Cesarzowi, bo tak sugerował mu porządek polityczny na obszarze śródziemnomorskim, nie znaczy to jednak, by obecnie obywatel europejski miał obowiązek uiszczania podatków ostatniemu potomkowi Habsburgów; każdy rozsądny kapłan powie mu (mam nadzieję), że trafi do piekła, jeśli należnych opłat pozbawi Ministerstwo Finansów własnego kraju. Dziewiąte przykazanie zakazuje pożądania żony bliźniego, nauczanie Kościoła nigdy wszakże nie miało wątpliwości co do tego, że domyślnie przykazanie stosuje się również do kobiet, zakazując im pożądania męża innej kobiety.

W ten sposób oczywiste się staje – również dla wierzącego – że jeśli Bóg postanawia wcielić drugą Osobę Trójcy Przenajświętszej w Palestynie, i w owej właśnie epoce, nie ma rady – musi wcielić ją w mężczyznę, w przeciwnym bowiem razie jego słowa nie miałyby żadnej wagi. Sądzę, że nie zaprzeczy Pan, iż gdyby wskutek niezbadanych boskich planów Chrystus wcielił się w Japonii, to konsekrowałby ryż i sake, a misterium Eucharystii pozostałoby tym, czym jest. Gdyby Chrystus wcielił się kilka stuleci później, kiedy wielkie wzięcie miały prorokinie montanistyczne, jak Pryscylla czy Maksymilla, może mógłby wcielić się w postać kobiecą; podobnie zdarzyłoby się może również w społeczeństwie rzymskim, wielce poważającym westalki. Aby to zanegować, trzeba by stwierdzić, że kobieta

jest stworzeniem nieczystym. Jeśli ktokolwiek w jakimś społeczeństwie bądź w jakiejś epoce to uczynił, to na pewno nie obecny Najwyższy Kapłan.

Można by tu przytaczać racje symboliczne: skoro kapłan jest wizerunkiem Chrystusa, kapłana *par excellence* i jednak mężczyzny, to gwoli zachowania powagi tego symbolu kapłaństwo powinno być prerogatywą mężczyzny. Czy jednak plan zbawczy istotnie ma się kierować prawidłami ikonografii bądź ikonologii?

Zważywszy na fakt, że Chrystus poświęcił się za mężczyzn i za kobiety i że nie bacząc na zwyczaje swoich czasów, niezwykle wysokimi przywilejami obdarzył swe wyznawczynie płci żeńskiej; zważywszy na to, iż jedyną istotą ludzką zrodzoną bez grzechu pierworodnego jest kobieta oraz że to kobietom, nie zaś mężczyznom Chrystus po raz pierwszy ukazał się po swym zmartwychwstaniu – czyż nie świadczy to wyraźnie, że polemizując z prawodawstwem swej epoki i naruszając je (co prawda w rozsądnej mierze), pragnął On jasno zasugerować równość płci, jeśli nawet nie wobec praw czy zwyczajów historycznych, to przynajmniej w aspekcie planu zbawczego? Proszę zauważyć, że nie śmiem tu nawet poruszać owej *vexata quaestio*, czy pojawiający się na początku Księgi Rodzaju termin *Elohim* stoi w liczbie pojedynczej czy też mnogiej i czy gramatycznie orzeka on o płci Boga (podobnie figury wyłącznie retorycznej, pozbawionej implikacji teologicznych, dopatruję się w stwierdzeniu Jana Pawła I, dla którego Bóg miał być Matką).

Argument symboliczny nie zadowala mnie. Nie zadowala mnie również archaiczna argumentacja, wedle której kobieta w pewnych momentach swego życia wydziela substancje nieczyste (nawet jeśli tym argumentem szermowano w przeszłości; tak jak gdyby miesiączkująca bądź rodząca we krwi kobieta była bardziej nieczysta od kapłana mężczyzny nosiciela AIDS).

Gdy wszelako czuję się zagubiony w kwestiach doktrynalnych, uciekam pod skrzydła jedynej osoby, do której mam zaufanie – Tomasza z Akwinu. Otóż Tomasz (który jeszcze nim został Doktorem Anielskim, odznaczał się

nadzwyczajnie zdrowym rozsądkiem) wielokrotnie zmagał się z problemem, czy kapłaństwo to prerogatywa wyłącznie męska. Ograniczmy się do *Sumy teologicznej:* zadaje on sobie to pytanie w II-11, 2 i staje oko w oko ze św. Pawłem (nawet święci nie są doskonali) twierdzącym, iż kobiety na zgromadzeniu kościelnym mają milczeć, nie wolno im też nauczać. Tomasz wszelako znajduje w Księdze Przysłów takie oto słowa: „Unigenitus fui coram matrem meam, ea docebat me". Jak wychodzi z kłopotu? – Przyjmując (a cóż innego miał zrobić?) antropologię swej epoki: płeć niewieścia ma być poddana męskiej, kobiety zaś nie są doskonałe w mądrości.

W III, 31, 4 Tomasz zadaje sobie pytanie, czy cielesna materia Chrystusa mogła być przyjęta przez ciało kobiece (jak Pan wie, kursowały teorie gnostyckie, wedle których Chrystus prześlizgnął się przez ciało Maryi jak woda przez rurę, jakby przez naczynie zupełnie przypadkowe, które nie dotknęło go, nie skalało żadną *immunditia* związaną z fizjologią porodu). Tomasz przypomina, że jeśli Chrystus miał stać się istotą ludzką, to *convenientissimum tamen fuit ut de foemina carnem acciperet,* ponieważ – Augustyn świadkiem – „wyzwolenie człowieka musi być udziałem obojga płci". A jednak nie zdołał uwolnić się od współczesnej sobie antropologii i twierdził nadal, że Chrystus musiał być mężczyzną, bo płeć męska jest szlachetniejsza.

Natomiast Tomasz potrafi przekroczyć zaklęte granice antropologii swojej epoki. Nie może zaprzeczać, iż mężczyźni przewyższają kobiety w mądrości i lepiej są do niej uzdolnieni, wielokrotnie jednak usiłuje uporać się z kwestią, jak to się dzieje, iż kobiety miewają dar proroczy, albo też że przeoryszom powierza się kierownictwo dusz tudzież nauczanie; wychodzi z kłopotu, stosując kruczki eleganckie i sensowne. Nie wydaje się jednak przekonany i z właściwą sobie przebiegłością odpowiada nie wprost (albo udaje, że nie pamięta, iż odpowiedzi udzielił już był z góry, w I, 99, 2): jeśli płeć męska jest lepsza, to dlaczego w stanie pierwotnym, przed grzechem pierworodnym, Bóg przyzwolił na rodzenie się niewiast? I odpowiada, że było rzeczą słuszną, aby w stanie pierwotnym pojawili się

zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Nie w celu zapewnienia ciągłości gatunku, gdyż ludzie byli nieśmiertelni i wprowadzanie dwupłciowości nie było konieczne jako warunek przetrwania tegoż gatunku. Stało się tak dlatego, że (zob. *Supplementum* 39, 1, niebędące jego pióra, niemniej Tomasz wyraża taki pogląd również w innych miejscach) „płeć nie ma siedziby w duszy”; w rzeczy samej dla Tomasza płeć była przypadłością pojawiającą się w zaawansowanym już stadium ciąży. Było czymś koniecznym i sprawiedliwym stworzenie obu płci (wyjaśnione to zostaje w III, 4, *respondeo*), ponieważ w procesie antropogenezy obserwujemy znamienną kombinatorykę: pierwszy człowiek został poczęty bez udziału mężczyzny i kobiety, Ewa rodzi się z mężczyzny bez współudziału niewiasty, Chrystus – z niewiasty bez współudziału mężczyzny, wszyscy jednak pozostali ludzie rodzą się z mężczyzny i kobiety. Abstrahując od tych trzech cudownych wyjątków, taka właśnie jest reguła i taki jest plan boski.

W III, 67, 4 Tomasz zastanawia się, czy kobieta może udzielać chrztu. Z podsuwanymi przez tradycję obiekcjami rozprawia się łatwo: szafarzem chrztu jest Chrystus, ponieważ jednak (Tomasz opiera się tu na św. Pawle, Kol 3, 11, choć w istocie jeszcze jaśniej powiedziane jest to w Ga 3, 28) „in Christo non est masculus neque foemina”, chrzcić może zarówno mężczyzna, jak i kobieta. Później (ach, ta potęga obiegowej opinii!) idzie na ustępstwo: skoro „caput mulieris est vir”, to w przypadku obecności mężczyzn kobieta nie powinna udzielać chrztu. Jednakże w *ad primum* bardzo wyraźnie rozróżnia między tym, czego kobiecie „nie wolno” (mocą zwyczaju), a tym, co „może” ona robić (z mocy prawa). W *ad tertium* zaś wyjaśnia, że o ile w porządku ciała kobieta istotnie reprezentuje zasadę bierną, a mężczyzna jest jedyną zasadą aktywną, to w porządku duchowym, w tej mierze, w jakiej mężczyzna czy też kobieta działają z mocy Chrystusa, owo hierarchiczne rozróżnienie nie obowiązuje.

Pomimo tego wszystkiego w *Supplementum* 39, 1 (ale przypominam, że dzieło to nie wyszło spod jego ręki), rozważając wprost kwestię, czy kobieta może przyjmować święcenia kapłańskie, odpowiada, uciekając się

raz jeszcze do argumentu symbolicznego: sakrament to również znak, i do jego ważności potrzebna jest nie tylko „rzecz”, ale także „znak rzeczy”; otóż ponieważ płeć niewieścia nie została naznaczona żadną wybitnością (skoro kobieta żyje w stanie poddaństwa), kobiecie święceń kapłańskich udzielać nie można.

Prawdą jest, że w jakiejś kwestii, której sobie nie przypominam, Tomasz odwołuje się także do argumentu *propter libidinem;* innymi słowy, gdyby kapłan był kobietą, na jej widok wierni (mężczyźni!) mogliby odczuwać podniecenie. Skoro jednak wiernymi są również kobiety, to jak rzecz by się miała z dziewczętami oglądającymi „przystojnego księżyka” (przypominam Panu stronice z *Pustelni* Stendhalowskiej, relacjonujące zjawiska rozbuchania namiętności spowodowane kazaniami Fabrycego del Dongo)? W historii wszechnicy bolońskiej znajdujemy opowieść o niejakiej Novelli d’Andrea, w XIV w. piastującej tam katedrę i zmuszonej wykładać zza zasłony, aby nie rozpraszać uwagi studentów swą urodą. Pozwolę sobie na pogląd, iż to nie tyle Novella odznaczała się nieodpartym powabem, ile raczej studenci skłonnością do, powiedzmy, żakowskich wygłupów. Problem zatem polega na wychowywaniu studentów, bądź też na wychowywaniu wiernych, nie zaś na wykluczaniu kobiet z *gratia sermonis.*

Koniec końców odnoszę wrażenie, że nawet Tomasz nie potrafiłby wytłumaczyć dokładnie, dlaczego kapłaństwo miałoby być przywilejem mężczyzn, chyba że przyjmiemy (jak musiał – stosując się do poglądów swej epoki – przyjąć i on), że pod względem inteligencji i godności mężczyźni górują nad kobietami. Nie sądzę jednak, by takie stanowisko zajmował obecnie Kościół. Sądzę raczej, że jest to stanowisko społeczeństwa chińskiego, które – o czym ze zgrozą dowiedzieliśmy się niedawno – stara się eliminować noworodki płci żeńskiej, aby zachować przy życiu noworodki płci męskiej.

Oto i moje kłopoty. Jakie racje doktrynalne wzbraniają kapłaństwa kobietom? Gdyby wchodziły tu w grę zwyczajne racje historyczne, względy natury symbolicznej sprawiające, że wierni nadal są po prostu przyzwyczajeni do widoku kapłana mężczyzny, to nie byłoby powodu do

popędzania Kościoła; wszak ma on wiele czasu (nawet jeślibym miał ochotę poznać w tym względzie datę, i to jeszcze przed Wskrzeszeniem Ciał).

Nie jest to jednak, rzecz jasna, mój problem. Ja tylko jestem ciekawym gapiem. Ale istnieje też – jak powiadają Chińczycy – druga połowa Nieba, może bardziej niecierpliwa.

Październik 1995

Umberto Eco

Kościół nie jest od spełniania oczekiwań, lecz od sprawowania misteriów

Drogi Eco,

jeszcze raz to Panu przypadła rola rozpoczynania tego dialogu. Nie uważam jednak, by o tym, kto ma zaczynać, decydowały jakieś racje ideologiczne; wchodzą tu w grę raczej względy praktyczne. We wrześniu miałem wiele zobowiązań zagranicznych, możliwe więc, iż redakcja uznała za prostsze skomunikowanie się z Panem. Ze swej strony od dawna noszę się z pytaniem, które chciałbym Panu zadać i które pozostawiam do następnej okazji. To pytanie, na które właściwie nie potrafię sam odpowiedzieć, nie mogę tu nawet liczyć na ów „dar wypowiadania wyroczni", niesłusznie – jak Pan zauważa – przypisywany niekiedy duszpasterzom. Można by go co najwyżej przypisywać prorokom. Niestety, obecnie spotyka się ich bardzo rzadko.

Otóż pytanie, które pragnąłbym Panu zadać, dotyczy najgłębszych podstaw etyki laika. Chciałbym bardzo, żeby wszyscy ludzie na tym świecie mieli jasno zarysowane fundamenty etyczne dla swego postępowania; zresztą jestem przekonany, że niemało jest osób postępujących słusznie, przynajmniej w określonych sytuacjach, i nieodwołujących się do religijnej podstawy życia. Nie bardzo jednak mogę zrozumieć, jakie ostateczne uzasadnienie znajdują oni dla swych uczynków.

Na razie pozostawiam jednak na boku tę kwestię, którą, mam nadzieję, naświetlę dokładniej w następnym liście, o ile to mnie przypadnie pierwszy ruch, i przechodzę do refleksji, jakimi poprzedza Pan owo „palące pytanie" o kapłaństwo kobiet. Deklaruje Pan, jako laik, swe poszanowanie dla stanowiska wyrażanego przez rozmaite wyznania religijne odnośnie do zasad i problemów etyki naturalnej, nie akceptując wszelako narzucania niewierzącym bądź wierzącym inaczej zachowań niezabranianych przez prawa państwowe. Zgadzam się z Panem bez zastrzeżeń. Wszelkie narzucanie z zewnątrz zasad bądź zachowań religijnych komuś, kto nie jest danej religii współwyznawcą, jest gwałceniem wolności sumienia. Powiem

więcej: jeśli nawet takie akty przymusu miały miejsce w przeszłości, w kontekstach kulturowych różnych od dzisiejszych i z powodów, jakich dziś nie możemy już akceptować, to jest rzeczą słuszną, aby dane religijne wyznanie wyraziło z tego powodu ubolewanie.

Takie właśnie odważne stanowisko zajął Jan Paweł II w liście na temat zbliżającego się Jubileuszu Dwutysiąclecia, zatytułowanym *Tertio millennio adveniente*, w którym mówi: „Innym bolesnym zjawiskiem, nad którym synowie Kościoła muszą się pochylić z sercem pełnym skruchy, jest przyzwolenie – okazywane zwłaszcza w niektórych stuleciach – na stosowanie w obronie prawdy *metod nacechowanych nietolerancją, a nawet przemocą*.

To prawda, że aby prawidłowo ocenić przeszłość, trzeba wziąć pod uwagę kontekst kulturowy danej epoki. [...] Jednakże te okoliczności łagodzące nie zwalniają Kościoła od obowiązku wyrażenia głębokiego ubolewania z powodu słabości licznych swoich synów. [...] Te bolesne doświadczenia przeszłości stają się lekcją na przyszłość, która winna skłonić każdego chrześcijanina do ścisłego przestrzegania złotej zasady sformułowanej przez Sobór: «Prawda nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie»” (n. 35).

Chciałbym jednak wnieść istotną uwagę do tego, co mówi Pan o „prawach państwowych”. Zgadzam się co do ogólnej zasady, że aktywność danego wyznania religijnego powinna się mieścić w ramach określonych ustawami państwowymi i że z drugiej strony laicy nie mają prawa krytykować sposobu życia ludzi wierzących, sposobu mieszczącego się w ramach tych ustaw. Uważam jednak (i jestem pewien, że Pan się ze mną zgodzi), że nie można o „prawach państwowych” mówić jako o czymś absolutnym i niezmiennym. Prawa wyrażają wspólną świadomość większości obywateli, świadomość ta zaś uzależniona jest od dynamiki swobodnego dialogu oraz alternatywnych propozycji, u których podstaw leżą (albo mogą leżeć) głębokie przekonania etyczne. Stąd jest oczywiste, że ruchy opiniotwórcze, a w konsekwencji również wyznania religijne

mogą usiłować w sposób demokratyczny wpływać na zawartość praw ich zdaniem nieodpowiadających ideałowi etycznemu, który im się wydaje więcej niż tylko religijny, bo ogólnospołeczny. Mamy tu do czynienia z subtelną grą demokratyczną zakładającą dialektykę między opiniami i wierzeniami, w nadziei, że z tej wymiany wyrastać będzie zbiorowa świadomość moralna, leżąca u podstaw uładzonego współżycia.

W tym właśnie sensie chętnie podejmuję Pańskie „palące pytanie” o kapłaństwo, jakiego Kościół katolicki odmawia kobietom, ponieważ u Pana wypływa ono – i słusznie – z pragnienia wrażliwego laika, który stara się pojąć, dlaczego Kościół pewne rzeczy aprobuje, a innych nie. Nawet jeśli chodzi tu o problem nie tyle etyczny, ile teologiczny. Chodzi o zrozumienie, dlaczego Kościół katolicki, a wraz z nim wszystkie Kościoły wschodnie (czyli w praktyce wszystkie Kościoły odwołujące się do dwutysiącletniej tradycji) nadal, i od zawsze, kultywują pewną praktykę kulturową, zgodnie z którą kobiety wykluczone są z kapłaństwa.

Mówi Pan, że nie natrafił Pan jeszcze w doktrynie na przekonujące w tym względzie racje, jakkolwiek ze swej strony szanuje Pan autonomię Kościoła w materii tak delikatnej. Dalej wykłada Pan swe wątpliwości w kwestii interpretacji Pisma Świętego – tzw. racje teologiczne, racje symboliczne bądź po prostu wzięte z biologii, wreszcie zaś analizuje Pan przenikliwie pewne stronice ze św. Tomasza, na których również ów mąż „nadzwyczaj rozsądny” zdaje się uprawiać argumentację niezbyt spójną.

Przenalizujmy raz jeszcze w spokoju wszystkie te punkty, choć co do mnie, rezygnuję z zagłębiania się w nazbyt zawiłe subtelności – nie iżbym uważał je za niepotrzebne bądź ich nie lubił, lecz dlatego, że się obawiam, iż w przeciwnym razie list ten, będący wszak częścią korespondencji publicznej, nie znajdzie czytelników. Już teraz zastanawiam się, czy osoby nieobznajomione dobrze z Pismem Świętym, a tym bardziej ze św. Tomaszem, są w stanie nadążać za Pańskim rozumowaniem w omawianej tu kwestii. Cieszę się jednak, że wyciągnął Pan na światło dzienne te teksty, bo ja czuję się w nich swojsko, a także dlatego, że mam nadzieję, iż niektórzy czytelnicy może poczują ochotę do przekartkowania ich.

Przejdźmy zatem do Pisma Świętego. Przede wszystkim przywołuje Pan ogólną zasadę hermeneutyczną mówiącą, że teksty należy interpretować nie w duchu fundamentalistycznej dosłowności, lecz uwzględniając czas i środowisko, w których powstały. Całkowicie się zgadzam co do tej zasady i co do tego, że egzegeza fundamentalistyczna musi nieuchronnie zabrnąć w ślepy zaułek. Chciałbym jednak wyrazić zastrzeżenie, że również fundamentalista nie poczułby się nieswojo w obliczu reguły wspomnianej przez Pana, a dotyczącej fryzury i zarostu kapłanów.

Cytuje Pan Ez 44, 20 oraz Księgę Kapłańską (myślę, że chodzi Panu o Kpł 19, 27-28; 21, 5; por. także Pwt 14, 1), konkludując, że gdyby te teksty interpretować literalnie, mielibyśmy sprzeczność; Księga Kapłańska zaleca noszenie nieprzystrzyganej brody, Ezechiel – regularne jej przycinanie. Mnie wszelako (oraz wielu innym egzegetom) wydaje się, że również w tej szczegółowej kwestii (przytoczonej tu jedynie gwoli przykładu) intencją Ezechiela nie jest sprzeciwianie się Księdze Kapłańskiej: ta ostatnia pragnie tylko zakazać pewnych obrzędów żałobnych pochodzenia najprawdopodobniej pogańskiego (ustęp z 21, 5 brzmi w przekładzie: „Nie będą sobie strzygli głowy do skóry, nie będą golili krajów brody, nie będą nacinali swojego ciała”, Ezechiel zaś odnosi się prawdopodobnie do tej samej normy). Mówię to nie dlatego, aby bronić fundamentalistów czy też takiej bądź innej fryzury, ale żeby wskazać, iż nie zawsze łatwo jest orzec, co Biblia chciała powiedzieć w tej bądź innej konkretnej sprawie, ani rozstrzygnąć, czy wypowiadając się na dany temat, pozostaje ona w zgodzie ze zwyczajami swej epoki bądź też pragnie ukazać pewną trwałą sytuację ludu Bożego.

Co się tyczy naszego tematu, egzegeci poszukujący w Biblii wyraźnych argumentów za kapłaństwem kobiet zawsze byli w kłopocie.

Cóż powiedzieć o argumentach „teologicznych”, by tak rzec, zilustrowanych przez Pana za pomocą ryżu i sake, które mogłyby stać się substancją Eucharystii, „gdyby wskutek niezbadanych boskich planów Chrystus wcielił się w Japonii”... Wszelako teologia nie jest nauką o tym, co możliwe, „co by się stało, gdyby...”; może ona jedynie wychodzić od

pozytywnych i historycznych danych Objawienia i próbować je zrozumieć. W tym sensie jest rzeczą niezaprzeczalną, iż Jezus Chrystus wybrał dwunastu apostołów. Od tego faktu trzeba wychodzić, aby określić wszelkie inne formy apostolatu w Kościele. Nie idzie tu o wyszukiwanie racji apriorycznych, lecz o przyjęcie do wiadomości, iż Bóg dał o sobie znać w pewien sposób i w pewnej historii, i że ta historia, w całej swej niepowtarzalności, dziś jeszcze nas determinuje.

Rozumując w tym samym duchu, zgadzam się z Panem, że racje symboliczne, przynajmniej w postaci dotąd przedstawianej, nie są *a priori* przekonujące. Słusznie przypomina Pan o niezwykłym uprzywilejowaniu przez Chrystusa kobiet, które za Nim podążyły i którym najpierw ukazał się On po swym zmartwychwstaniu. Polemizując ze współczesnymi sobie prawami, Jezus Chrystus wskazał wyraźnie na równość płci. Wszystko to składa się na pewien stan faktyczny, z którego Kościół, działający w czasie, musi wyciągnąć wszystkie stosowne wnioski; nie możemy sądzić, że oddaliśmy już pełną sprawiedliwość mocy tych zasad operacyjnych. Z pewnością przestarzały jest również archaiczny argument typu biologicznego.

Dlatego nawet św. Tomasz, który był człowiekiem wielkiej wiedzy i zdrowego rozsądku, ale przecież nie mógł zbyt mocno wyłamywać się z koncepcji naukowych swej epoki, a także z nawyków mentalnych ludzi sobie współczesnych – nie potrafi zaproponować argumentów, które dziś byłyby dla nas przekonujące. Rezygnuję z zapuszczania się – Pańskimi śladami – w subtelną analizę rozmaitych ustępów *Sumy* nie dlatego, bym uznawał je za nieciekawe, lecz z obawy, że czytelnik nie zechce za nami podążać. Z Pańskiej analizy wynika jednak, że św. Tomasz był poniekąd wewnętrznie rozdarty między rozmaitymi zasadami i usiłował znaleźć racje dla praktyki Kościoła, mając jednak świadomość, że nie jest całkowicie przekonujący. Szczególne kłopoty nastręczała mu zasada, że „sexus masculinus est nobilior quam femininus” (*Suma* 3, 31, 4 *ad primum*), którą z jednej strony stosował on jako oczywistą w swojej epoce, z drugiej zaś jako kontrastującą z uprzywilejowaniem kobiet przez Chrystusa i Kościół.

Dziś zasada ta wydaje nam się przezwyciężona, upadają tedy również racje teologiczne, jakie on z niej wywodził.

Dobrze, zapyta Pan, ale w takim razie co z tego wynika? Otóż wynika coś bardzo prostego i ważnego: mianowicie że praktyka Kościoła, tak głęboko zakorzeniona w jego Tradycji i w zasadzie nieznająca rzeczywistych wyjątków w ciągu dwutysiącletniej historii, związana jest nie tylko z racjami abstrakcyjnymi czy apriorycznymi, lecz również z czymś dotyczącym samej jego tajemnicy. Innymi słowy, fakt, że mnóstwo racji przytaczanych w ciągu stuleci na uzasadnienie wyłącznie męskiego kapłaństwa jest już dziś nie do utrzymania, a mimo to sama praktyka nadal trwa z wielką siłą (wystarczy pomyśleć o kryzysach, jakie nawet we wspólnotach pozakatolickich, tj. w Kościele anglikańskim, wywołuje praktyka przeciwna), przestrzega nas, że stajemy tu w obliczu nie rozumowania czysto ludzkiego, lecz pragnienia Kościoła, aby nie sprzeniewierzyć się zbawczym zdarzeniom, jakie powołały go do życia i jakie pochodzą nie z koncepcji ludzkich, lecz z samego działania Boga.

Pociąga to za sobą dwie istotne konsekwencje, których obecny Arcypasterz ściśle się trzyma. Po pierwsze, chodzi o dowartościowanie roli i obecności kobiet we wszystkich dziedzinach życia społeczności i Kościoła, w stopniu o wiele większym niż kiedykolwiek dotąd. Po drugie, chodzi o wniknięcie o wiele głębiej niż w ubiegłych stuleciach w naturę kapłaństwa oraz funkcji wyświęconych. Pozwolę sobie tutaj zacytować bardzo ważne stwierdzenie II Soboru Watykańskiego: „Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2, 19 i 51), już to dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże” *(Dei Verbum,* nr 8).

Kościół zatem przyznaje, że nie doszedł jeszcze do pełnego zrozumienia misteriów, jakie przeżywa i celebruje, spogląda jednak z ufnością

w przyszłość, kiedy będzie mu dane widzieć spełnienie nie tylko zwykłych oczekiwań czy pragnień ludzkich, lecz i samych obietnic Boga. Podążając tą drogą, baczy on, by nie oddalać się od praktyki i przykładu Jezusa Chrystusa, ponieważ tylko wiernie i przykładnie się ich trzymając, będzie mógł w pełni pojąć konsekwencje wyzwolenia, które – jak przypomina św. Tomasz, cytując św. Augustyna – *in utroque sexu debuit apparere:* „Było czymś nader właściwym, aby Syn Boży przyjął ciało od niewiasty... ponieważ tym sposobem cała natura ludzka doznała uszlachetnienia. Dlatego Augustyn powiada: «Wyzwolenie człowieka musi objawić się w obojgu płciach»” *(Suma,* 3, 31, 4).

Październik 1995

Carlo Maria Martini

Gdzie laik znajduje światło dobra?

Drogi Eco,

zwracam się do Pana z pytaniem, które już w poprzednim liście miałem zamiar Panu postawić i które sygnalizowałem. Dotyczy ono ostatecznego fundamentu etyki dla laika, w kontekście „postmodernistycznym". Konkretnie: na czym pewność i imperatywność swego działania moralnego opiera ktoś, kto usiłując kłaść podwaliny etyki absolutnej, nie zamierza odwoływać się do zasad m e t a f i z y c z n y c h bądź jakichkolwiek wartości transcendentnych czy nawet i m p e r a t y w ó w k a t e g o r y c z n y c h powszechnie obowiązujących? Mówiąc prościej (ponieważ niektórzy czytelnicy żalili mi się, że nasze rozmowy są zbyt trudne): jakimi racjami uzasadnia swe działania ktoś pragnący afirmować i wyznawać zasady moralne mogące żądać również ofiary z życia, ktoś wszakże nieuznający osobowego Boga? Albo jeszcze inaczej: jeśli pomijam odwołanie do Absolutu, to jaką kierując się racją, twierdzę, że pewnych rzeczy żadną miarą i za żadną cenę zrobić nie mogę, inne zaś zrobić muszę, nie bacząc na cenę? Co prawda są prawa, ale co sprawia, że mogą one zobowiązywać również kosztem życia?

Na temat takich właśnie i podobnych pytań chciałbym dziś z Panem porozmawiać.

Oczywiście, bardzo bym chciał, żeby wszyscy ludzie na tym świecie mieli jasno zarysowane fundamenty etyczne dla swego prawidłowego postępowania i żeby działali w zgodzie z nimi. Zresztą jestem przekonany, że niemało jest osób postępujących słusznie, przynajmniej w określonych sytuacjach życiowych, i nieodwołujących się do religijnej podstawy życia. Wiem, że niektórzy ludzie, nawet nie wierząc w osobowego Boga, ostatecznie oddali życie, aby nie odstąpić od swych przekonań moralnych. Nie bardzo jednak rozumiem, jakie ostateczne uzasadnienie znajdują oni dla swych uczynków.

Jest jasne i oczywiste, że również etyka „laicka" może odnajdywać i *de facto* uznawać normy oraz wartości powszechnie ważne dla prawidłowego

współżycia między ludźmi. Tak właśnie faktycznie często powstają współczesne prawodawstwa. Ażeby jednak podstawa tych wartości nie doznawała uszczerbku wskutek zamieszania i niepewności, zwłaszcza w przypadkach granicznych, i by całkiem po prostu nie mylono jej ze zwyczajem, konwencją, nawykiem, zachowaniem funkcjonalnym bądź użytecznym, wreszcie ze społeczną koniecznością, żeby natomiast nabrała ona charakteru rzeczywistego i prawdziwego absolutu moralnego – potrzebny jest fundament niezwiązany z żadną zasadą podlegającą zmianie czy negocjacji.

Szczególnie ważne jest to w sytuacji, gdy nie stoimy już na terenie prawodawstwa cywilnego bądź karnego, lecz wykraczamy poza nie i wchodzimy w sferę stosunków międzyosobowych, odpowiedzialności względem bliźniego nieobjętej prawem pisanym, a ciążącej na każdym z nas – w sferę darmowości i solidarności.

Zapytując o niewystarczalność fundamentu czysto humanistycznego, nie pragnę niepokoić niczyich sumień, lecz tylko usiłuję zrozumieć, co dzieje się w środku, na poziomie najgłębszych racji; kieruje mną również cel rozwijania intensywniejszej współpracy w dziedzinie etycznej między wierzącymi i niewierzącymi.

W istocie jest rzeczą znaną, że między wielkimi religiami dochodzi do dialogu i spotkania (co prawda jest to jeszcze faza początkowa) zmierzającego do utwierdzenia zasad etycznych podzielanych przez wszystkich. W ten sposób mają być podcięte nie tylko korzenie wszelkich waśni religijnych między narodami; powinno to również skuteczniej służyć dobru człowieka. Jeśli wszakże taki dialog – związany przecież z rozmaitymi trudnościami historycznymi i kulturowymi – jest w ogóle możliwy, to dlatego że wszystkie religie, jakkolwiek w rozmaity sposób, zakładają transcendentną Tajemnicę jako fundament działań moralnych. W ten sposób zdołano wyodrębnić szereg zasad ogólnych oraz norm postępowania, w których każda religia może się rozpoznać i z którymi może współdziałać razem z innymi, nie wyrzekając się przy tym żadnego artykułu swojej wiary. W istocie „religia może stanowić jednoznaczny

fundament, ponieważ moralność, normy i wartości etyczne muszą wiązać b e z w a r u n k o w o (a nie tylko wtedy, gdy jest to wygodne), a więc p o w s z e c h n i e (wszystkie warstwy społeczne, klasy i rasy). Człowieczeństwo da się utrzymać właśnie o tyle, o ile uważa się je za ufundowane na boskości. Obecnie jest już jasne, że tylko to, co nieuwarunkowane, może obowiązywać w sposób absolutny, że tylko Absolut może wiązać w sposób absolutny" (Hans Küng, *Progetto per un'etica mondiale,* Milano, Rizzoli 1991, s. 116).

Czy podobny dialog możliwy jest również między wierzącymi i niewierzącymi, zwłaszcza między katolikami a laikami? W wypowiedziach niektórych laików usiłowałem doszukać się czegoś na kształt głębokiej i poniekąd a b s o l u t n e j racji ich działań moralnych. Na przykład bardzo mnie zainteresowała racja, na której pewni ludzie opierają wymóg braterstwa i solidarności, nie uciekając się wszakże do Boga, Ojca i Stworzyciela wszystkich, ani do Jezusa Chrystusa, naszego Brata. Sądzę, że mówią oni mniej więcej tak: ten drugi jest w nas! W sobie samych nosimy kryterium, wedle którego go traktujemy – zależnie od tego, czy go kochamy, czy go nienawidzimy, czy też jest nam obojętny.

Wydaje mi się, że to pojęcie „drugiego w nas" jest dla części myśli laickiej głównym fundamentem wszelkiej idei solidarności. Bardzo mnie ono uderza, zwłaszcza gdy widzę, jak funkcjonuje ono w praktyce, skłaniając ludzi do czynnej solidarności również z kimś dalekim, obcym. Uderza mnie także dlatego, że w świetle przepełnionych wiarą refleksji św. Pawła na temat jedynego Ciała, którego wszyscy jesteśmy członkami (por. 1 Kor 12; Rz 12), staje się ono czymś bardzo realnym, co można odczytywać również wedle klucza chrześcijańskiego. Zadaję sobie jednak pytanie, czy odczytanie laickie, pozbawione właśnie tego istotnego uzasadnienia, jest wystarczające, czy ma nieodpartą moc przekonywania i czy na przykład może unieść ciężar przebaczenia dla nieprzyjaciół. Ba, wydaje mi się nawet, że bez przykładu i słowa Jezusa Chrystusa, który z krzyża wybaczył swym oprawcom, również tradycje religijne mają

kłopoty z tym ostatnim punktem. Co w takim razie powiedzieć o etyce laickiej?

Przyznaję zatem, że jest wielu ludzi, którzy postępują w sposób słuszny etycznie, owszem, niekiedy nawet dokonują aktów wysokiego altruizmu, nie mając dla swych postępków (bądź nie mając świadomości posiadania) żadnego transcendentnego fundamentu, nie odwołując się ani do Boga Stwórcy, ani do zapowiedzi Królestwa Bożego i etycznych jej konsekwencji, ani do śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz daru Ducha Świętego, ani do obietnicy życia wiecznego. W istocie z takiego właśnie realizmu czerpię siłę do owych przekonań etycznych, które mnie, istocie słabej, oby zawsze przyświecały i dawały moc do działania. Gdzie jednak ten, kto nie odwołuje się do tych bądź podobnych zasad, znajduje światło i moc do czynienia dobra nie tylko w sytuacjach łatwych, lecz również w takich, które wystawiają siły ludzkie na próby najwyższe, zwłaszcza zaś konfrontują go z groźbą śmierci? Dlaczego altruizm, szczerość, sprawiedliwość, szacunek dla innych, wybaczanie wrogom są zawsze dobrem, które – nawet za cenę życia – należy przedkładać nad postawy przeciwne? I w jaki sposób w konkretnych przypadkach rozstrzygać o tym, co jest altruizmem, a co nim nie jest? Jeśli zaś nie ma ostatecznego i powszechnie obowiązującego uzasadnienia takich postaw, jak w praktyce dochodzi do tego, że to one zawsze biorą górę i zwyciężają? Dalej, jeśli nawet ludzi dysponujących mocnymi argumentami za zachowaniem etycznym trzymanie się go nieraz kosztuje dużo trudu, to co z ludźmi, których argumenty są słabe, niepewne, chwiejne?

Nie bardzo mogę zrozumieć, w jaki sposób ktoś inspirujący się w życiu tymi normami (altruizmem, szczerością, sprawiedliwością, przebaczeniem) mógłby na dłuższą metę i w każdych okolicznościach przy nich trwać, o ile absolutnej wartości normy moralnej nie oprze na zasadach m e t a f i z y c z n y c h bądź na osobowym Bogu.

Jest bardzo istotne, aby na płaszczyźnie etyki istniał teren wspólny dla laików i wierzących, dzięki czemu możliwa będzie ich współpraca dla dobra człowieka, dla sprawiedliwości i pokoju. Jest oczywiste, iż odwołanie

się do godności ludzkiej stanowi zasadę wspólnego odczuwania i działania: nigdy innego człowieka nie traktować instrumentalnie, zawsze i wszędzie respektować jego nietykalność, każdą osobę uważać zawsze za rzeczywistość niepodlegającą manipulacji i nienaruszalną. Ale i tu w pewnym momencie zadajemy sobie pytanie o ostateczne uzasadnienie dla tych pryncypiów. Na czym w istocie ufundowana jest godność ludzka, jeśli nie na fakcie, że każdy człowiek jest osobą otwartą na coś od niego większego i wyższego? Tylko wówczas nie można jej wtłoczyć w kategorie wewnątrzświatowe, tylko wówczas zagwarantowana jej zostaje nienaruszalność, której nic zakwestionować nie może.

Bardzo bym pragnął gruntownie przeanalizować to wszystko, co umożliwia współdziałanie wierzących i niewierzących na płaszczyźnie rozwoju osoby ludzkiej. Wiem również jednak, że gdy nie ma zgody co do zasad ostatecznych, wcześniej czy później – szczególnie tam, gdzie stykamy się z przypadkami i problemami granicznymi – wyskakuje coś świadczącego o istnieniu istotnych rozbieżności. Wówczas współpraca staje się trudniejsza, niekiedy nawet w kluczowych kwestiach dotyczących życia i śmierci pojawiają się sprzeczne osądy etyczne.

Co wtedy robić? Ze skromnością i pokorą nadal razem pracować nad punktami, w których istnieje zgoda, żywiąc nadzieję, że nie zaistnieją powody do różnic i sporów? Albo też wspólnie starać się dociekać racji sprawiających, że *de facto* istnieje zgoda w sprawach ogólnych, na przykład takich jak sprawiedliwość, pokój, godność ludzka, dochodząc w końcu do owych racji niewypowiadanych, a stojących za codziennymi wyborami, w których wówczas ujawnia się bądź istotna niezbieżność, bądź też – kto wie? – możliwość wykroczenia poza sceptycyzmy i agnostycyzmy ku jakiejś „Tajemnicy”, której można by się zawierzyć, bo z tego zawierzenia rodzi się również szansa na fundament wspólnego działania gwoli bardziej ludzkiego świata?

Chciałbym zapoznać się z Pańskimi refleksjami na ten właśnie pasjonujący temat. W istocie dyskusja nad szczegółowymi problemami etycznymi nieuchronnie w końcu prowadzi do postawienia pytań

o fundamenty. Dlatego wydaje mi się, że warto zastanowić się również nad tymi sprawami, przynajmniej w celu jaśniejszego ukazania własnego sposobu myślenia i lepszego zrozumienia stanowiska partnera.

Styczeń 1996

Carlo Maria Martini

Gdy na scenę wkracza ten inny, rodzi się etyka

Drogi Martini,

list Pański wyciąga mnie z poważnego kłopotu, aby wtrącić mnie w następny, równie poważny. Dotychczas to ja (nie mocą mojej decyzji) musiałem otwierać nasz dyskurs, ten zaś, kto mówi jako pierwszy, nieuchronnie zadaje pytanie, na które potem czeka odpowiedzi. Stąd mój kłopot, czuję się bowiem w sytuacji inkwizytora. Dlatego wysoko cenię zdecydowanie i pokorę, z jakimi już trzykrotnie zdyskredytował Pan legendę, jakoby jezuici na pytanie odpowiadali zawsze innym pytaniem.

Teraz wszelako czuję się zakłopotany, odpowiadając na Pańskie pytanie, ponieważ moja odpowiedź byłaby znacząca, gdybym był otrzymał wychowanie laickie. Tymczasem aż do dwudziestego drugiego roku życia (by wskazać jakiś moment przełomu) pozostawałem pod silnym wpływem katolicyzmu. Perspektywa laicka nie była dla mnie dziedzictwem przyswojonym biernie, lecz uzyskanym za bolesną cenę owocem długiej i powolnej przemiany, i nigdy nie miałem pewności, czy niektóre moje przekonania moralne nadal nie noszą religijnego piętna, jakie odcisnęło się na mnie u zarania życia. W wieku już dość zaawansowanym widziałem (na pewnym zagranicznym uniwersytecie katolickim, angażującym również profesorów świeckich, którym stawiano co najwyżej warunek formalnego uczestniczenia w ceremoniach religijno-akademickich), jak niektórzy z moich kolegów przystępowali do sakramentów, nie wierząc wszakże w „rzeczywistą obecność”, ba, nawet się nie wyspowiadawszy. Tyle lat upłynęło, a jednak zadrżałem na widok tego okropnego świętokradztwa.

Mimo wszystko jednak sądzę, że potrafię powiedzieć, na jakich fundamentach opiera się moja obecna „religijność” laicka. Albowiem uważam zdecydowanie, że nawet przy braku wiary w opatrznościowe, osobowe bóstwo istnieją formy religijności, tzn. poczucia *sacrum*, granicy, pytania i oczekiwania, łączności z czymś, co nas przekracza. To jednak, jak rozumiem z Pańskiego listu, Pan wie również. Zapytuje Pan natomiast, co te formy etyki mają w sobie wiążącego, zniewalającego i niezbywalnego.

Chciałbym podejść do tych zagadnień w sposób ogólny. Pewne problemy etyczne stały się dla mnie jaśniejsze, gdy zastanawiałem się nad niektórymi kwestiami semantycznymi – i niech się Pan nie przejmuje, jeśli ktoś twierdzi, że mówimy zbyt trudno; może on pod wpływem „objawienia", jakie nastąpiło w mediach (a które z definicji można było przewidzieć), przywykł do myślenia zbyt łatwego. Niech ludzie przywykną do myślenia trudnego, bo ani tajemnica, ani oczywistość nie są łatwe.

Problemem mnie zajmującym było to, czy istnieją „semantyczne powszechniki" albo elementarne pojęcia wspólne dla całego rodzaju ludzkiego i wyrażalne we wszystkich językach. Problem wcale nieoczywisty, skoro wiemy, iż w wielu kulturach nie uznaje się pojęć dla nas ewidentnych, na przykład pojęcia substancji, której przynależne są pewne własności (jak gdy mówimy: „Jabłko jest czerwone") bądź pojęcia tożsamości (a = a). Przekonałem się wszakże, że z pewnością istnieją pojęcia wspólne wszystkim kulturom i że wszystkie odnoszą się do położenia naszego ciała w przestrzeni.

Jesteśmy zwierzętami o postawie spionizowanej, dla których męczące jest pozostawanie przez dłuższy czas z głową w dół, toteż dysponujemy wspólnym pojęciem góry i dołu, przy czym skłonni jesteśmy raczej uprzywilejowywać górę niż dół. Znane są nam również pojęcia strony prawej i lewej, znieruchomienia i chodzenia, stania i leżenia, wleczenia się i skakania, jawy i snu. Ponieważ zaś posiedliśmy też sztuki, wszyscy wiemy, co znaczy bić w jakieś oporne tworzywo, przenikać w substancję miękką bądź płynną, miesić, klepać, rozproszkowywać, deptać, może również tańczyć. Lista mogłaby być znacznie dłuższa i obejmować widzenie, słyszenie, jedzenie i picie, przełykanie i wydalanie. Z pewnością każdy człowiek wie również, co znaczy postrzegać, pamiętać, doznawać pragnienia, strachu, smutku bądź ulgi, przyjemności bądź bólu, i wydawać dźwięki wyrażające te odczucia. Konsekwentnie (a tu wchodzimy już w sferę prawa) istnieją wszędzie pojęcia związane z przymusem; człowiek nie życzy sobie, by przeszkadzano mu mówić, widzieć, słuchać, spać, przełykać czy wydalać albo chodzić, gdzie chce. Cierpimy, gdy ktoś

krępuje nas bądź zamyka w odosobnieniu, bije, rani czy zabija, poddaje nas torturom fizycznym bądź psychicznym, które umniejszają bądź niszczą naszą zdolność myślenia.

Proszę zważyć, że jak na razie mamy na scenie jedynie kogoś w rodzaju zwierzęcego i samotniczego Adama, niewiedzącego jeszcze, czym jest stosunek seksualny, przyjemność rozmowy, miłość do dzieci, ból z powodu straty kogoś ukochanego. Ale już na tym etapie, przynajmniej dla nas (jeśli nie dla niego bądź dla niej), ta semantyka staje się podstawą dla pewnej etyki: winniśmy przede wszystkim szanować cielesne prawa drugiego, między innymi również prawo do mówienia i myślenia. Gdyby nasi bliźni byli respektowali te prawa ciała, nie mielibyśmy rzezi niewiniątek, chrześcijan na arenach, nocy św. Bartłomieja, stosów dla heretyków, obozów zagłady, cenzury, dzieci w kopalniach, gwałtów w Bośni.

Jak atoli się dzieje, że dorabiające się natychmiast zasobu instynktownych, powszechnych pojęć owo bydlę (albo bydlica), jakie wprowadziłem na scenę, mieszanina zdumienia i dzikości, jest w stanie zrozumieć nie tylko to, że pragnie zrobić pewne rzeczy, nie chce zaś, by jemu zrobiono inne, ale również że nie powinno robić tego, czego nie życzy sobie samemu od innych? Otóż dzieje się tak dlatego, że Ogród Edeński zaludnia się, i to – na szczęście – szybko. Wymiar etyczny powstaje wtedy, gdy na scenę wkracza ten drugi. Wszelkie prawo, moralne czy jurydyczne, reguluje zawsze stosunki międzyosobowe, również te, które wiążą nas z tym drugim, co je narzuca.

Pan także przypisuje zacnemu laikowi przekonanie, iż ten drugi jest w nas. Idzie tu jednak nie o jakieś nieokreślone nastawienie uczuciowe, lecz o sytuację fundamentalną. Jak uczą nas również najbardziej laickie spośród nauk społecznych, to właśnie inny, jego spojrzenie, określa nas i kształtuje. Jak nie potrafimy żyć bez jedzenia czy spania, tak też nie potrafimy zrozumieć, kim jesteśmy, bez spojrzenia i odpowiedzi innego. Nawet ten, kto zabija, gwałci, rabuje i poniża, czyni to w momentach wyjątkowych; przez resztę życia żebrze u swych bliźnich o aprobatę, miłość, szacunek, pochwałę. Nawet od tych, których upokarza, domaga się uznania, iż budzi

w nich strach i uległość. Z braku takiego uznania noworodek porzucony w lesie nie dostąpi uczłowieczenia (albo też, jak Tarzan, za wszelką cenę będzie poszukiwał innego w twarzy małpy); człowiek by umarł bądź oszalał, gdyby żył we wspólnocie, która rozmyślnie postanowiłaby na niego nie spoglądać i zachowywać się tak, jak gdyby w ogóle nie istniał.

Jakże jest możliwe, że istnieją – lub istniały – kultury aprobujące masakrę, ludożerstwo, cielesne upokarzanie innego? Otóż jest tak po prostu dlatego, że zacieśniają one pojęcie „bliźnich" do wspólnoty plemiennej (bądź etnicznej), „barbarzyńców" zaś uważają za nieludzi; przecież nawet krzyżowcy nie myśleli, iżby niewierni byli bliźnimi godnymi jakiejś specjalnej miłości. Idzie o to, iż uznanie roli innych, konieczność respektowania względem nich owych wymogów, jakie uważamy za niezbywalne w stosunku do samych siebie, jest rezultatem wielowiekowego procesu narastania. Nawet chrześcijańskie przykazanie miłości sformułowane zostało – i z oporami zaakceptowane – dopiero wtedy, gdy czas po temu dojrzał.

Czy jednak, pyta Pan, ta świadomość wagi drugiego wystarcza mi jako podstawa absolutna, niezmienny fundament etycznego postępowania? Mógłbym na to odpowiedzieć, że również fundamenty, które Pan określa jako absolutne, nie przeszkadzają licznym wierzącym grzeszyć z pełną świadomością grzechu, i byłby to koniec naszej rozmowy; pokusa zła tkwi również w człowieku mającym mocno ufundowane, objawione pojęcie dobra. Chciałbym jednak opowiedzieć Panu dwie anegdotki, które dały mi wiele do myślenia.

Pierwsza dotyczy pewnego pisarza mieniącego się katolickim, choć *sui generis*; jego nazwiska nie wymieniam tylko dlatego, że słowa, jakie przytoczę, padły w prywatnej rozmowie, a ja nie jestem kapusiem. Było to za pontyfikatu Jana XXIII. Mój starszawy już przyjaciel, entuzjastycznie wysławiając przymioty papieża, rzekł (wyraźnie zamierzając popisać się paradoksem): „Papież Jan musi być ateuszem. Tylko ktoś niewierzący w Boga może tak kochać swoich bliźnich!" Jak wszystkie paradoksy, także ten zawierał ziarno prawdy; abstrahując od ateusza (figury, której

psychologia wymyka mi się, bo podobnie jak Kant nie pojmuję, jak można nie wierzyć w Boga i twierdzić, że nie sposób dowieść jego istnienia, jednocześnie wierząc twardo w jego nieistnienie i twierdząc, że można tego dowieść), uważam za oczywiste, że ktoś, kto nigdy nie miał doświadczenia transcendencji bądź też je utracił, może nadać sens własnemu życiu i własnej śmierci, może czerpać pociechę wyłącznie z miłości do innych, z wysiłków zapewnienia innym godnego życia również wówczas, gdy jego samego już nie będzie. Są rzecz jasna tacy, którzy nie wierzą, a jednak nie przejmują się nadaniem sensu własnej śmierci, ale są też tacy, którzy mówią, że wierzą, lecz bez wahania wyrwaliby serce żywemu dziecku, byle tylko samemu nie umrzeć. O sile etyki sądzimy z postępowania świętych, nie zaś prostaczków, których *deus venter est.*

Teraz druga anegdota. Byłem jeszcze szesnastolatkiem, młodym katolikiem, i zdarzyło mi się nawiązać pojedynek słowny ze starszym ode mnie znajomym, uchodzącym za „komunistę”, w sensie, jaki ten termin miał w strasznych latach pięćdziesiątych. Ponieważ okropnie mnie drażnił, zadałem mu pytanie rozstrzygające: w jaki sposób on, przecież niewierzący, zdoła nadać sens czemuś tak skądinąd bezsensownemu jak jego własna śmierć? Odpowiedział mi tak: „Przedtem zażądałbym pochówku świeckiego. Mnie już nie będzie, ale pozostawię przykład”. Myślę, że nawet Pan podziwiać będzie przenikającą tę odpowiedź głęboką wiarę w ciągłość życia i absolutny sens obowiązku. Ten właśnie sens wielu niewierzących zaprowadził na śmierć w torturach, bo nie chcieli zdradzić przyjaciół; inni sami się zarażali, lecząc zarażonych. Niekiedy bywa to również jedyne, co filozofa przymusza do filozofowania, pisarza do pisania; chodzi o to, by pozostawić jakiś list w butelce, tak żeby to, w co samemu się wierzyło bądź co wydawało nam się piękne, mogło być w jakiś sposób przedmiotem wiary albo zachwytu również dla tych, co przyjdą po nas.

Czy naprawdę jest to odczucie na tyle silne, by mogło uzasadnić etykę równie zdecydowaną i nieugiętą, równie niezachwianą jak etyka tych, którzy wierzą w moralność objawioną, w pośmiertny byt duszy, w nagrodę i karę? Starałem się oprzeć zasady etyki laickiej na fakcie naturalnym

(który, jako taki, również dla Pana jest wynikiem Bożego zamysłu) – naszej cielesności, oraz na przeświadczeniu, że instynktownie wiemy, iż posiadamy duszę (bądź coś, co pełni jej funkcję) tylko dzięki obecności innego. Skąd wynika, że to, co określiłem mianem etyki laickiej, jest w gruncie rzeczy etyką naturalną, nieobcą również wierzącemu. Czyż instynkt naturalny, w pełni dojrzały i świadom samego siebie, nie jest fundamentem dającym dostateczne gwarancje? Oczywiście, możemy uważać, że nie jest on wystarczającym bodźcem do cnoty; niewierzący może wszak powiedzieć: nikt nie będzie wiedział, że w tajemnicy czynię zło. Proszę jednak zważyć: niewierzący twierdzi, iż nikt nie obserwuje go z góry, wie zatem również, iż – właśnie dlatego – nie ma nikogo, kto by mu mógł przebaczyć. Jeśli wie, że uczynił zło, jego samotność będzie bezgraniczna, a śmierć – pełna rozpaczy. W większym od wierzącego stopniu będzie tedy zabiegał o publiczne oczyszczenie się z win, będzie prosił innych o wybaczenie. Tego jest świadom, wie o tym gdzieś w najgłębszych zakamarkach swego ducha, wie również zatem, że z góry musi wybaczać innym. Jak inaczej można by wyjaśnić, że wyrzuty sumienia to uczucie znane również niewierzącym?

Nie chciałbym, żeby zaistniała sucha opozycja między wierzącymi w transcendentnego Boga a tymi, którzy nie wierzą w żadną zasadę ponadjednostkową. Chciałbym przypomnieć, że właśnie słowem *Etyka* zatytułowane jest wielkie dzieło Spinozy rozpoczynające się definicją Boga jako swej własnej przyczyny. Tyle że – jak dobrze wiemy – owo Spinozjańskie bóstwo nie jest ani transcendentne, ani osobowe; a przecież także z wizji ogromnej, jedynej Substancji kosmicznej, w którą wszyscy kiedyś zostaniemy wchłonięci, może wyłonić się wizja tolerancji i dobroci – właśnie dlatego, że równowaga i harmonia jedynej Substancji obchodzą nas wszystkich. Obchodzą nas, ponieważ jakoś tam sądzimy, iż niepodobna, ażeby tej Substancji w jakiś sposób nie ubogacało bądź nie deformowało to, co również my zdziałaliśmy w ciągu tysiącleci. Poważyłbym się tedy na stwierdzenie (nie jest to hipoteza metafizyczna, lecz jedynie nieśmiałe ustępstwo wobec nadziei, która nigdy nas nie opuszcza), że nawet w takiej perspektywie można by postawić na nowo problem jakiegoś życia po

śmierci. Dziś elektroniczne uniwersum sugeruje nam, że mogą istnieć sekwencje przekazów przenoszących się z jednego rusztowania fizycznego na drugie bez utraty swych niepowtarzalnych cech charakterystycznych; owszem, że mogą one nawet trwać dalej – jako czysty, niematerialny algorytm – również wtedy, gdy jedno rusztowanie już opuściły, a nie wpisały się jeszcze w następne. I kto wie, czy śmierć, miast być implozją, nie jest eksplozją i odtworzeniem się gdzieś, w otchłaniach wszechświata, owego *software* (przez innych zwanego duszą), któryśmy wypracowali, żyjąc i który składa się również ze wspomnień i wyrzutów osobistych, a więc nieukojonego bólu, albo z odczucia pokoju będącego skutkiem wypełnionego obowiązku, i z miłości.

Pan jednak powiada, że bez przykładu i słowa Chrystusa wszelkiej etyce laickiej zabraknie najgłębszego uzasadnienia, mającego siłę nieodpartego przekonania. Czemu jednak pozbawiać laika prawa do korzystania z przykładu Chrystusa, który wybacza? Carlo Maria Martini, proszę spróbować – dla dobra dyskusji i gwoli porównania, w które Pan wierzy – przyjąć choćby na chwilę hipotezę, że Boga nie ma, że człowiek pojawia się na ziemi wskutek przypadkowej, niezręcznej pomyłki i skazany jest (nie on sam, lecz tylko on ma tego świadomość) na śmiertelność, wobec czego staje się najbardziej niedoskonałym pośród wszystkich zwierząt (proszę mi wybaczyć Leopardiański ton tej hipotezy). Człowiek ten, żeby mieć odwagę czekania na śmierć, z konieczności musiałby zostać zwierzęciem religijnym, chętnie konstruującym narracje zdolne dostarczyć mu wyjaśnienia i modelu, jakiegoś wzorcowego obrazu. Pracowicie tworzy tedy liczne wyobrażenia, spośród których jedne są olśniewające, inne straszliwe, jeszcze inne patetycznie pocieszycielskie, aż wreszcie, z nadejściem pełni czasu, uzyskuje siłę – religijną, moralną i poetycką – pozwalającą mu stworzyć wzorzec Chrystusa, miłości powszechnej, wybaczenia wrogom, życia złożonego w całopalnej ofierze za zbawienie innych. Gdybym był podróżnikiem przybywającym z odległych galaktyk i natrafiającym na gatunek, który umiał postawić przed sobą taki wzorzec, byłbym pełen podziwu dla tak ogromnej teogonicznej energii, i uznałbym ten nędzny, nikczemny gatunek, który tyle popełnił okropieństw, za

odkupiony przez sam fakt, iż zdobył się na takie pragnienie i na wiarę, że wszystko to jest Prawdą.

Teraz jednak niech Pan tę hipotezę pozostawi innym i przyjmie, że gdyby nawet Chrystus był jedynie bohaterem wielkiej opowieści, to fakt, że taka opowieść mogła zostać wymyślona i wybrana przez dwunożne, nieopierzone stwory, wiedzące tylko to, że nic nie wiedzą, byłby równie cudowny (cudownie tajemniczy) jak fakt, że syn prawdziwego Boga wcielił się naprawdę. Ta naturalna, ze wszech miar ziemska tajemnica nie przestawałaby niepokoić i uszlachetniać również serc tych, co nie wierzą.

Dlatego uważam, że w punktach zasadniczych etyka naturalna – godna szacunku z racji ożywiającej ją głębokiej religijności – może spotykać się z zasadami etyki opartej na wierze w transcendencję, etyki niemogącej nie przyznać, że w naszych sercach, na fundamencie programu zbawczego, zostały wyryte zasady naturalne. Jeśli pozostaną tutaj – bo z pewnością muszą pozostać – puste, niezachodzące na siebie obszary, to przecież nie inaczej będzie się działo przy spotkaniu różnych religii. A jednak w konfliktach związanych z wiarą będą musiały wziąć górę Miłość i Roztropność.

Styczeń 1996

Umberto Eco